

Donum fratris mihi amicissimi. 30.IV.40.

Historische Entwickelung

der

speculativen Philosophie

von Kant bis Hegel.

Zu näherer Verständigung des wissenschaftlichen
Publicums mit der neuesten Schule

dargestellt

von

Heinrich Moritz Chalybäus.

Zweite verbesserte und vermehrte Auflage.

Dresden und Leipzig,
Arnoldische Buchhandlung.
1839.

Seiner

Königlichen Hoheit

dem

Prinzen Johann,

Herzog zu Sachsen

ic. ic. ic.

in tiefster Verehrung

zugeeignet.

Vorrede

zur ersten Auflage.

Ueber Veranlassung und Zweck dieser Vorträge giebt die Einleitung Auskunft; mit der weiteren Verbreitung derselben durch den Druck hoffe ich dem Bedürfniß eines großen Theiles der wissenschaftlich Gebildeten entgegen zu kommen, namentlich solcher, die mit ihren Universitätsjahren noch der Blüthenzeit Kantisch-Jacobischer Philosophie angehörten, später aber unter Berufsgeschäften nicht mehr die nöthige Muße fanden, um den Fortgang dieser Wissenschaft mit gleichem Eifer zu verfolgen und von dem Rechte Gebrauch zu machen, welches jedem wissenschaftlich Gebildeten zusteht, nämlich Kenntniß zu nehmen von den Verhandlungen über die höchsten Angelegenheiten der Menschheit in den Philosophenschulen, aus welchen Vielen jetzt nur noch seltsame und unverständliche Sibyllenblätter zufliegen. Anderseits dürften auch die jüngeren Zeitgenossen bei ihrem Privatfleiße

auf Akademieen in diesem Buche keinen unwillkommenen Begleiter finden, nicht um sich bei ihm zu begnügen, sondern um sich während des allgemeinen Streites der Meinungen nur erst einigermaßen zu orientiren, dadurch aber angeregt und in den Stand gesetzt zu sehen, aus den Quellen selbst zu schöpfen. Die historische Entwickelung sollte die Selbstthätigkeit des Lesers durchaus in Anspruch nehmen, auf keiner früheren Stufe dem späteren, reiferen Urtheil desselben vorgreifen, sondern ihn vielmehr im eigenen Denken die Selbsterfahrungen machen lassen, worin ein unbefangenes Urtheil und philosophisches Wissen überhaupt besteht.

Es gehört gewiß keine geringe Selbstverläugnung dazu, den ganzen Weg, den man sich selbst erst mit Mühe gebahnt hat, zum Nutzen und Frommen Anderer noch einmal von vorn anzutreten, sich völlig in den Gesichtskreis dieser Anderen zurück zu versetzen und noch einmal in der sprachlichen Darstellung mit Schwierigkeiten zu kämpfen, die man im Denken für sich selbst längst überwunden zu haben glaubt. Ebendeßhalb hat sich wohl auch noch kein namhafter Philosoph entschließen mögen, diesem didaktischen Zwecke Zeit und Mühe zu opfern. Möge man also meine Gabe so lange benutzen, bis ein Anderer Besseres gewährt!

Meine am Schlusse deutlich hervortretende Ueberzeugung sicherte mir, wie ich glaube, einen freien Stand-

punct außerhalb der sich bekämpfenden Parteien; dabei sollte Deutlichkeit das erste Gesetz für die Darstellung, und, wo diese der Natur des Gegenstandes und der eigenthümlichen Schulsprache wegen nicht mehr möglich schien, vorsichtige Beschränkung die zweite Regel sein; nur ein tieferes Eindringen in die Principien der Systeme schien unerläßlich; die weitere Ausführung derselben mußte in einer allgemeinen Charakteristik abgethan werden; — denn eine in allen Theilen gleichmäßig gehaltene Darstellung und vollständige Geschichte der neuesten Philosophie lag nicht in meinem Plane.

Ob der rechte Ton getroffen worden sei, konnte nur ein Versuch lehren; dieser wurde im Winter 18$\frac{35}{36}$ in einem Kreise von Männern gemacht, die, größtentheils dem höheren Staatsdienste angehörig, alle wißbegierige Verehrer der Wissenschaft, zum Theil selbst Notabilitäten in verschiedenen Zweigen der Literatur waren, und er hatte das seltene Glück, das Auditorium nicht nur bis zum Schlusse zu erhalten, sondern es auch noch mehr und mehr zu füllen. Daher die Einkleidung in den Styl der Vorlesung, an dem ich bei'm Abdrucke Wesentliches zu ändern nicht für gut fand; daher aber auch viele in stylistischer Hinsicht nicht ganz zu rechtfertigende und für manchen Leser vielleicht ermüdende Wiederholungen. Ein Theil derselben ist durch Verweisung auf das Vorhergehende beseitigt, viele geflissentlich beibehalten worden, weil es für den gegebenen Zweck nicht überflüssig

schien, Manches in mannigfachen Verbindungen und Ausdrücken zwei- und dreimal zu sagen. Anstatt jener beseitigten Stellen sind anderwärts einige neue Zusätze gemacht, das Ganze aber in bequemere Abschnitte getheilt worden, als die fast zweistündigen Vorträge umfaßten, was hier für diejenigen Leser bemerkt wird, welche zu Zuhörern gehabt zu haben, ich mir zu besonderer Ehre rechne.

Dresden im Mai 1837.

D. B.

Vorrede
zur zweiten Auflage.

Die Vorrede zu einer neuen Auflage, besonders wenn diese so bald erfolgt, wie die gegenwärtige, ist ohne Zweifel die erwünschteste Gelegenheit für den Autor, sich mit seinen Recensenten auseinander zu setzen. Ich habe in der Hauptsache keinen Grund, den meinigen zu grollen; denn die Hauptsache war hier die Unparteilichkeit und Klarheit der Darstellung, und diese ist allseitig anerkannt, ja zum Theil über mein Erwarten gerühmt worden. Gegründete Ausstellungen habe ich bei dieser neuen Ausgabe berücksichtigt, so viel mir Zeit und Kräfte erlaubten, z. B. Herbart's System weniger „stiefmütterlich," und das Hegel'sche nicht so kurz behandelt, wie es im Vergleich mit der Darstellung des Schelling-schen in der ersten Ausgabe erschien. Ob diese Erweiterungen wirklich zum Vortheil der Sache wie des Lesers dienen werden, wird sich zeigen; wem es bloß um ein historisches Wissen zu thun ist, der wird die neu hinzu-

gekommenen Vorlesungen, ohne viel einzubüßen, überschlagen. — Eine größere Vollständigkeit in der historischen Grundlegung zu Kant's System, namentlich durch Herbeiziehung des Leibnitz-wolfischen Rationalismus, liegt hier außer dem Gesichtskreis, wo von dem Kantischen, als dem Bewußtsein der Gegenwart, unmittelbar ausgegangen wird und des Lockeschen Empirismus nur Erwähnung geschieht, um der Sache nach den natürlichsten Anknüpfungspunct an der sinnlichen Gewißheit zu gewinnen.

Was dagegen meine eigene Ansicht betrifft, die in der Anordnung des Ganzen, so wie am Schlusse nicht gänzlich unterdrückt werden konnte, so ist es gerade so gekommen, wie vorauszusehen war; was die Herbartianer getadelt haben, haben die Hegelianer gelobt, und umgekehrt. Nur haben beide, wie ich bekennen muß, gerade auf diese Zugabe ein zu großes Gewicht gelegt, und in sofern falsch verstanden, als sie das Buch, trotz meiner ausdrücklichen Erklärung, dennoch für einen verkappten Vorläufer oder Vertheidiger eines bestimmten Systems genommen haben. In dieser irrigen Voraussetzung hat man es einerseits mit Suabedissen und Krause (warum nicht vielmehr mit Hillebrand?) in Parallele gestellt, anderseits sich die undankbare Mühe gegeben, die Grundzüge zu eigenthümlichen Ansichten daraus hervor zu ziehen. Ich habe allerdings eine, wie ich glaube, sehr bestimmte Ueberzeugung, und wer sich die Mühe geben will, sie herauszufinden, der mag sie in dem suchen, was hier über die verschiedenen „Me-

thoden" — freilich auch nur kurz, dem Zwecke des Buches angemessen, aber doch hoffentlich unzweideutig — gesagt worden ist. Ich habe diese Zusätze beigefügt, um wo möglich den Mißdeutungen Derjenigen zu entgehen, die zwischen den Zeilen lesen wollen, hoffe aber auch, daß man es nicht verübeln wird, wenn ich anderseits die frühere Darstellung beibehalten habe, die im Grunde auf dasselbe hinausläuft, und für die Mehrzahl der Leser verständlicher ist. Was diesen nur beiläufigen Nebenzweck der historischen Darstellung, die man immer als die Hauptsache betrachten wolle — anlangt, so ist er erreicht, wenn von dem, was meiner Ueberzeugung nach die Wahrheit ist, nämlich daß die Philosophie weder in dem einen, noch in dem andern Systeme der Gegenwart den Triumph ihrer Vollendung zu feiern habe, ein tieferes — wenn auch vor der Hand noch unbestimmtes Gefühl angeregt, und Blick und Muth für weiteres Vordringen frei erhalten wird. Eine Darstellung, wie die meinige, kann nicht zu der Eitelkeit verleiten, mit Verwerfung und Verachtung der Systeme der Gegenwart, selbst auf jugendlich-neue Erfindungen in's Blaue auszuziehen; sie soll, hoffe ich, vielmehr von solchen Bestrebungen zum gründlichen und vorurtheilslosen Studium des bereits Geleisteten zurückrufen. Wer schon eine feste philosophische Ueberzeugung errungen, in einem Systeme wissenschaftlich vollkommen Ruhe und Genüge gefunden — wohl ihm! wir wollen ihm sein Glück nicht verkümmern, und begreifen wohl, wie ärgerlich ihm jedwede Störung

sein muß. Aber wir sehen den beiweitem größeren Theil unserer Zeitgenossen, darunter Männer genug vom Fache, ja — täuschen wir uns nicht — selbst den Altmeister Schelling, welcher sein Zeitalter zuerst in die gegenwärtige Richtung instradirt hat, annoch nicht in dieser vollen Zuversicht und Seligkeit des Wissens schwelgen; wir betrachten anderseits die Selbstbeschränkung und Genügsamkeit im Wissen, die das entgegengesetzte System seinen Schülern auferlegt, als ein unfreiwilliges Geständniß von derselbigen Art und Bedeutung — und kurz, wir sind gesonnen und gemuthet, unsere freie Ansicht ferner zu vertheidigen, nicht aber aus was immer für einem Grunde oder etwa nur faute de mieux einer Partei im Worte ganz, im Herzen halb zu huldigen.

Dresden den 1. März 1839.

D. B.

Erste Vorlesung.

(Einleitung. Wissenschaftliche Ansicht von der Geschichte der Philosophie. Anknüpfung an den sensualistischen Standpunct.)

Das Anerbieten, in diesem Kreise eine Reihe von Vorträgen über den Gang und Charakter der neuesten speculativen Philosophie zu eröffnen, hat gleich bei der ersten Ankündigung eine weit allgemeinere Beachtung gefunden, als ich mir versprechen durfte — ein Beweis, wie ich meine, daß das Bedürfniß, sich über diesen Gegenstand zu belehren, sowohl unter den wissenschaftlich Gebildeten einer früheren Schulzeit, als auch unter denen, die neu herantreten, so lebhaft und allgemein gefühlt wird, daß es wenigstens nicht allein an der Bereitwilligkeit der Hörer liegen kann, wenn die Versuche, das Geheimniß der neuesten speculativen Schule in einen weiteren Kreis von wissenschaftlich Gebildeten auszubreiten, bisher noch größtentheils mißlungen sind. Haben Andere es vielleicht an der nöthigen Klarheit und Einfachheit der Rede — Andere über dem Bestreben, allgemein verständlich zu sprechen, an der wissenschaftlichen Gründlichkeit allzusehr fehlen lassen, so gebricht es mir, wie ich wohl fühle, bei den wenigen mir in diesem Kreise zugemessenen Winterabenden und den mannigfachen heterogenen Berufsgeschäften hauptsächlich an dem gehörigen Maße von Zeit, um mich mit wünschenswerther Ruhe und Umsicht in diesem unabsehbar weiten Felde bewegen zu können.

Allein die allergrößte Schwierigkeit liegt ohne Zweifel in der Sache selbst. Erklärt doch die neueste Schule selbst ihre Philosophie ausdrücklich für eine esoterische Wissenschaft, die

immer auf den engen Kreis der Eingeweihten beschränkt bleiben werde, ja beschränkt bleiben solle, weil sie nur dadurch Philosophie ist, daß sie ihr wissenschaftliches Gewand — dem ungeweihten Auge ein undurchdringlicher Schleier — nicht ablege.

Allerdings — und täuschen wir uns hierüber nicht in unsern Erwartungen — allerdings ist es völlig gegründet, daß die Philosophie nur in ihrer eignen streng wissenschaftlichen Form Philosophie ist, daß man nicht philosophirt, wenn man philosophische Gegenstände historisch auffaßt, und etwa nur aus den Resultaten eines philosophischen Systems die Philosophie selbst begriffen zu haben meint. Dieß ist eben so wenig möglich, als man z. B. einen deutlichen Begriff von der Rechnenkunst haben würde, wenn man gewisse berechnete Summen, etwa einer Zinstabelle und dergl., auswendig gelernt hätte.

Alles beruht hier auf der Selbstthätigkeit und Freiheit des Denkens. Auch die Lehrweise dieser Wissenschaft ist deßhalb von dem Vortragen, dem tradere jeder positiven Kunde durchaus verschieden; sie kann gar nichts positiv hin- oder eingeben, sie kann blos, um mit Socrates zu reden, als *Μαιεύτρια* im Zuhörer das Denken entbinden, damit sich dieses frei, damit es sich selbst bewege.

Die Philosophie steht dem gesunden Menschenverstande nicht entgegen, aber sie geht mit ihren Forderungen stets über die alltägliche Fertigkeit desselben hinaus und muthet ihm viel mehr zu, als er leisten zu können sich selbst bewußt ist. Niemand, als er, soll das Recht haben, sich über Alles selbst zu verständigen, Alles selbst zu beurtheilen; er soll nichts glauben, was er nicht in sich selbst, d. h. innerlich im Bewußtsein, erfahren hat; es soll überhaupt im Gebiete der Philosophie nichts gläubig angenommen, sondern es soll Alles und Jedes, was man annimmt, nur deßhalb angenommen werden, weil man sich selbst davon überzeugt hat, weil man es weiß.

Die theoretische Philosophie ist nichts weiter als die selbsterrungene Einsicht, wie man überhaupt etwas gewiß wissen könne; sie ist die Wissenschaft vorzugsweise. Sie

soll in allen Dingen, die man wissen kann, nicht das bloße Meinen und Glauben unterstützen, sie soll es vielmehr als solches aufheben und in zuverlässiges Wissen verwandeln; sie duldet in ihrem Gebiete keine Ungewißheit, ihr Gebiet aber reicht auch nur so weit, als das Wissen reicht; Alles, was man nicht im strengsten Sinne des Wortes wissen kann, scheidet sie aus, und gibt ihm keine andere Bedeutung, als eben die des Jenseitigen, des über der Grenze Liegenden — Transcendenten — nur dienlich, um daran ihre Grenzen zu bezeichnen.

Worin dieses eigenthümliche Wissen bestehe, und welches diese nothwendigen Grenzen seien, dieß läßt sich im Voraus nicht im Allgemeinen angeben, denn hierin sind die verschiedenen Systeme selbst nicht einstimmig. Es giebt Systeme — und wir werden gerade die neuesten als solche kennen lernen — welche im Wesentlichen gar keine solche Grenzen anerkennen, und jede Philosophie, auch die bescheidenste, hat wenigstens das Bestreben, diese Grenzen immer weiter hinauszurücken; immer vollständigeres, erweitertes Wissen ist ihr Ziel. Aber noch ist sie nicht zum vollkommenen Wissen erhoben; sie ist noch immer nicht die ἐπιστήμη, nach der Platon trachtete, noch immer nicht die Weltweisheit; sie muß sich noch mit dem bescheidenen Namen des Strebens, der Liebe zu derselben begnügen.

Diese Liebe zum Wissen aber ist uns eingeboren. Es kommt eigentlich gar nicht auf den Menschen an, ob er philosophiren will, oder nicht; er muß es, und er thut es instinctmäßig, jeder freilich nach seiner Weise; es kommt nur auf ihn an, wie weit er gehen, wie bald er sich auf diesem Wege wieder der Bequemlichkeit und Gewohnheit mehr oder weniger überlassen wolle; „Tausenden für einen ist das Ziel ihres Nachdenkens die Stelle, wo sie des Nachdenkens müde geworden," sagt Lessing; immer aber werden sie doch wenigstens ein Scheinbild vom Wissen haben, es ihre Ueberzeugung nennen, und daran etwas Echtes zu besitzen glauben.

Da nun aber die wahre Wissenschaft selbst ihren Gang geht fern vom Volke, so vernimmt dieses allerdings immer nur die Resultate der philosophischen Forschung, der vorange-

gangenen Periode, und diese fermentiren nun unter der Menge als eingesogene Meinungen, erlernte Kenntnisse, angenommene Grundsätze, in der That nur als ein ererbter Glaube, doch subjectiv für jeden Einzelnen als Stellvertreter selbsterrungener Ueberzeugungen. Für die Besitzer sind sie Philosophie, weil immer eine gewisse Selbstthätigkeit dazu gehörte, sie sich anzueignen, für den höher stehenden Beobachter freilich wären sie dieß nicht. Denn — und dieß erscheint mir als der schärfste Unterschied zwischen dem eigentlich wissenschaftlich Gebildeten und dem sogenannten Nichtgelehrten — der wissenschaftlich Gebildete, der Gelehrte, wie er sein soll, ist einmal und für immer dem Elemente des blinden Glaubens entrissen, er ist derjenige, welcher wissen will, was die Andern glauben, beurtheilen, was die Andern ungeprüft hinnehmen, und von dem man auch eignes Urtheil erwartet, den man selbst im Staate für eigne Urtheilslosigkeit verantwortlich machen kann. Der Richter, der Lehrer, der Arzt — sie müssen nach selbsteigner Ueberzeugung handeln, diese ist ihnen nicht etwa blos erlaubt, sondern sie ist ihnen zur Gewissenssache geworden, und in so fern sie diese Ueberzeugung auf die letzten unmittelbar gewissen Gründe zurückführen, sind sie Philosophen, wandeln sie auf dem Gebiete derjenigen Wissenschaft, die eigentlich die Wissenschaftlichkeit aller Disciplinen ist.

Der wissenschaftliche, selbstdenkende Mensch ist, sagte ich, auf immer dem Gebiete des bloßen Autoritätsglaubens, dem unreflectirten Dafürhalten entführt, und nie wird er den Rückweg zu seiner alten Ueberzeugung, Ruhe und Befriedigung anders finden, als ganz durch die Wissenschaft hindurch.

Zuerst und zumeist zeigt sich dieß auf dem Gebiete des im engern Sinne sogenannten Glaubens, d. i. der religiösen Ueberzeugung; ja man betrachtet insgemein die drei Ideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, als den Hauptinhalt der Philosophie, und sie als den Weg, um zur festen Ueberzeugung von diesen höchsten Dingen zu gelangen. So wird die Philosophie zugleich Angelegenheit des Herzens; sie muß es, sie sollte es wenigstens für Jeden werden, der aus seinem

Kinderglauben einmal heraus, und doch darum nicht gleichgiltig für die höchste, heilige Wahrheit geworden, der noch nicht zu der Ironie sich verloren hat, mit welcher ausgerufen wird: „Was ist Wahrheit!“

Der Baum der Erkenntniß war es ja, von dem gleich am Anfange gekostet worden ist; war diese Frucht wirklich eine verbotene für den Menschen, so hätte er sich freilich nie mit dem Denken einlassen sollen; uns aber ist es nun seit Adam einmal angethan; wir können es nicht mehr lassen, und so müssen wir weiter, weil wir nicht mehr zurück können.

Der Glaube, d. h. hier speciell der Autoritätsglaube, ist — das kann man sagen — aus dem Geiste der Gebildeten verschwunden, und es schlägt keine Formel mehr an, die ihn zurückbeschwören soll; ja diese vergebliche Bemühung dürfte wohl recht eigentlich als die Qual unsers Zeitalters bezeichnet werden. Es wird also auch in allen hohen und heiligen Dingen nichts mehr übrig bleiben, als freie und vernünftige Selbstüberzeugung. Die Philosophie in ihrem theoretischen und praktischen Theile muß diese Selbstüberzeugung endlich herbeiführen. Dieß ist der dunkel gefühlte Grund, weßhalb wir uns ihr als Führerin so gern anvertrauen möchten, wenn sie nur leistete, was ihres Amtes ist. Allein die meisten Menschen fordern nicht blos überhaupt Wahrheit von ihr, sondern sie schreiben ihr auch vor, was Wahrheit sein soll; sie soll den Proceß ihrer Wünsche und Ansprüche führen und gewinnen, so unlauter diese auch sein mögen; sie soll gerecht und heilig sprechen, was ihnen vortheilhaft und bequem ist.

Aber auch die Beßten betreten den Weg dieser Wissenschaft oft nur darum, um das Verlorene, den Kinderglauben, wiederzufinden; sie wollen nicht sowohl eine höhere und reinere, sondern sie wollen die gewohnte, alte, wohlthuende Wahrheit — jene milde Dämmerung wieder haben; ihre Augen schmerzen, wenn die Philosophie mehr Licht giebt, als diese vertragen können, und sie nennen es ein verzehrendes Feuer.

Aber wenn es auch oft weder Licht, noch Feuer wäre, was von der Philosophie ausgeht, sondern vielmehr Dunkelheit und Kälte, was bleibt uns, die wir einmal von jener

Frucht der Erkenntniß gekostet haben, was bleibt uns Anderes übrig, als diese Feuer- und Frostprobe muthig zu bestehen? Wenn ein philosophisches System — d. h. auf diesem weiten Wege nur so viel als ein Schritt — nicht sogleich zum Ziele, ja nicht einmal dem Ziele sichtlich näher, sondern vielleicht gar abwärts zu führen scheint, so klagen die Meisten, wie billig, über Täuschung; denn wenige Menschen haben Zeit, in ihrem Leben mehr als einen Schritt vorwärts zu thun; — so verwerfen sie diese oder jene Philosophie als falsch, und nach einigen vergeblichen Versuchen verzweifeln sie ganz an derselben, reißen sich von der Führerin los und stürzen sich zurück in den Glauben, d. h. in die Nichtphilosophie, wo es ihnen vordem, wie Kindern in der Heimath, so wohl ging. Leider ist die späte Rückkehr in die Heimath nur immer mehr wehmüthig als befriedigend, denn sie ist nicht zugleich Rückkehr in die Kindheit; und so ist jeder Versuch, jenen naiven Glauben künstlich wiederzuerzeugen, nichts als ein poetischer Traum, der uns erst recht daran erinnert, was wir unwiederbringlich verloren haben.

„Sonst stürzte sich der Himmelsliebe Kuß
Auf mich herab in ernster Sabbatstille;
Da klang so ahnungsvoll des Glockentones Fülle,
Und ein Gebet war brünstiger Genuß.
Zu jenen Sphären wag' ich nicht zu streben,
Woher die holde Nachricht tönt,
Und doch, an diesen Klang von Jugend auf gewöhnt,
Ruft er auch jetzt zurück mich in das Leben." — —

Hat man aber einmal, wie Faust, die Hoffnung aufgegeben, in der Philosophie eine klare Beweisführung für jene Ideen zu finden, so hört sie auch auf, von allgemeinem, menschlichem Interesse zu sein. Diese merkwürdige Veränderung in der Ansicht und dem Vertrauen des Publicums schien seit etwa fünf und zwanzig Jahren wirklich eingetreten zu sein, nachdem man die Wissenschaft vorher lange mit Herzensantheil und zur Herzensberuhigung studirt hatte. Als sie aber einmal theils stillschweigend zugestanden, theils offen erklärt hatte, sie könne und wolle nichts, als zunächst die Natur begreiflich machen, und sich vermaß, auch jene höchsten

Ideen in den Kreis der Naturnothwendigkeit herabzuziehen, da wurde sie von ihren Verehrern größtentheils verlassen; man begnügte sich mit ein wenig Logik und Psychologie zum Schul- und Kanzelbedarf, und die Metaphysik aß nur etwa noch bei Physikern und Physiologen ein dürftiges Gnadenbrot. Dem größeren wissenschaftlichen Publicum erschien die Muse Platon's im Gewande der sogenannten Naturphilosophie und des Pantheismus unheimlich, wie eine Nachtwandlerin, und Jedermann, der nicht mit seinem christlichen Gewissen zerfallen wollte, hielt sich fern von ihr und still.

Plötzlich aber streifte sie ihr phantastisches Gewand ab und erschien als gestrenge Disciplin, durch und durch als reine, trockene Logik wieder selbstständig auf dem Katheder. Der Schüler freute sich der erneuten wissenschaftlichen Würde seiner Meisterin und schnürte den Fuß willig in den engen logischen Stiefel, — denn immer war den Deutschen dieser Zwang lieber als ein schlotternder Soccus. Aber leider hatte die Meisterin eine so gänzlich fremde, fast barbarische Sprache angenommen, daß Niemand ihre Rede in seine eigne Denkweise frei zu übersetzen vermochte, daß nicht einmal die meisten Philosophen ex professo, geschweige das Publicum, sie mit Sicherheit zu deuten verstanden, und was die wenigen Eingeweihten öffentlich davon verlautbarten, in abgerissenen Redensarten wie unsinnig und gotteslästerlich klang. Gewiß, das Mißverständniß und die Spannung zwischen Schule und Leben konnte nicht größer sein.

Dennoch hat eben dieser Mann, welcher die Philosophie, wie man sagte, in ein unzugängliches Eis eingefrieren ließ, gerade über die Geschichte der Philosophie, d. h. über den Gang und Zusammenhang der verschiedenen successiven Systeme, eine Ansicht geltend gemacht, der wir, als einer richtigen Beobachtung, unsern Beifall auch dann nicht versagen können, wenn wir auf die tiefer liegenden Gründe dieser Erscheinung vor der Hand noch gar nicht eingehen, oder sie uns vielleicht ganz anders, als in Hegel's Sinne, erklären möchten*).

*) Hegel's Geschichte der Philosophie. Werke Bd. XIII. S. 22 fgg. Phänomenologie Vor. S. 3.

Während nämlich die gewöhnliche Ansicht diese ist, daß alle Systeme bisher nur mißlungene Versuche gewesen seien, das Räthsel der Welt zu lösen, daß man auf's Gerathewohl bald diesen, bald jenen Weg eingeschlagen, den einzig rechten aber bisher noch immer gleich von Haus aus verfehlt habe, und deßhalb immer ganz vom Ziele abwärts gerathen sei — während dieses, sage ich, die gewöhnliche Meinung ist, wird man jener neueren Ansicht zu Folge allerdings einen sehr genauen, ja einen organischen Zusammenhang unter den verschiedenen Systemen zu denken haben; in so fern sich nämlich zeigt, daß der menschliche Geist seit der Emancipation der Philosophie aus den Fesseln des positiven Christenthums, worin sie während der scholastischen Periode gelegen, immer fortgeschritten, unausgesetzt in seiner Selbstentwickelung begriffen gewesen ist. Gleichwie nämlich das Erwachen des Bewußtseins in jedem Individuum gewisse Stadien durchläuft, anfangs mit gedankenlosem, sinnlichem Anschauen sich begnügt, bald aber verstehen will, was es sieht, in die Region des Verstandes eintritt, der ein unerwartetes Licht, damit aber auch zugleich Zweifel und Widersprüche hervorruft und in seine eigenen Lehrsätze sich verwickelt, so daß er sich durch sich selbst gezwungen sieht, einen höhern Standpunct zu nehmen, auf welchem dann das Bewußtsein zuletzt bis zu reiner Vernünftigkeit gesteigert wird — so wie dieß im Individuum der psychologische Hergang ist, so ist es auch in der Gattung, d. h. im Bewußtsein der Menschen überhaupt, welches sich auf jeder Bildungsstufe in der Wissenschaft am schärfsten ausspricht.

Wenn Hegel sein System für die äußerste und höchste Stufe, für die Vollendung dieses Bewußtseins gehalten hat, über welche hinaus im Wesentlichen kein Fortschritt mehr möglich sei, so ist ihm begegnet, was den meisten großen Philosophen widerfuhr, die, jeder seines Ortes, den Stein des Sisyphos zum Stehen gebracht zu haben glaubten — er hat geirrt, — und indem seine Schüler diesen vermeintlichen Triumph alles Ernstes verkündigten, haben sie nicht mehr oder minder gethan, als was in verschiedenen Perioden die getreuen Anhänger aller Meister thaten; aber eben dadurch haben sie auch dem Meister und der Kunst offenbar geschadet.

Hegel's System fällt vielmehr, wie alle vorhergehende, als ein Moment, als ein einzelner Schritt auf dem weiten Wege, selbst wieder in die fortschreitende Bewegung; und hat sich mit demselben die Philosophie in ihrem Gange wirklich einmal wieder fest auf den einen Fuß niedergelassen, so kommt es nun darauf an, den andern wieder zu heben, um gestützt auf jenen, einen neuen Schritt vorwärts zu thun.

Denn sollte etwa die Philosophie das Einzige in der weiten Welt der Körper und Geister sein, was still stehen bliebe? Wie in der ganzen Natur kein Stillstand, sondern nur Bewegung, ja, genau besehen, in der Bewegung selbst keine einzige vollkommen gleiche Wiederholung stattfindet, wie selbst das Naturleben seine Epochen, mithin eine Naturgeschichte im eigentlichen Sinne des Wortes hat, Epochen freilich, die unvergleichbar weiter, als die der Menschengeschichte auseinander liegen — wie also die Natur selbst in ungeheuren Schöpfungsperioden fortgeschritten ist und immer noch fortschreitet, die erst, wenn sie längst vorüber sind, einiger Maßen in den Schichten und Versteinerungen der Erdkruste, oder in der Veränderung der Lage des Thierkreises zur Erdaxe unserm jungen Wissen sichtbar werden können — so hat sicher auch der menschliche Geist die seinigen, wie schon unsere verhältnißmäßig kurze Weltgeschichte und die noch kürzere der Philosophie beweist.

Wie wir sehen, daß im Organismus der Natur stets ein Gegensatz den andern voraussetzt, ein Blatt am Zweige ein entgegengesetztes gleichsam zum Gleichgewichte hervorruft, so thut sich dieses Gesetz auch im Wachsthume des Geistes, in der organischen Entwickelung des Bewußtseins hervor. Indem nämlich im Ganzen Fortbildung erzielt wird, wird die Veränderung im Einzelnen durch Gegensätze hervorgerufen; denn wir sehen, wie immer eine philosophische Grundansicht, wenn sie sich nur erst bestimmt ausgesprochen hatte, nothwendig eben dadurch auch einseitig hervortreten mußte. Es trat ihr, vom Widerspruche geweckt, sofort die entgegengesetzte gegenüber auf; der Kampf der gegenseitigen Kritik begann, aber beide Extreme dienten nur dazu, eine dritte Ansicht zu vermitteln, zusammen ein neues Auge am Zweige

anzusetzen, welches hinwiederum zu demselben Entwickelungsprocesse bestimmt war. Ob und wann diese Entwickelung dereinst zu einer Blüthe, die zugleich ihr Beschluß wäre, führen werde, ist eine für uns dermalen noch ganz transcendente Frage. Mit einer solchen wirklichen Vollendung des Bewußtseins würde das menschliche Geschlecht auch zugleich das Ziel seiner möglichen Entwickelung erreicht, der Erdball selbst, wenigstens in seiner jetzigen Gestalt, für die allgemeine Oekonomie der Geister ausgedient haben, und was weiter mit ihm geschähe, einer künftigen Periode in der Geschichte der Welt anheim fallen, über die wir uns jetzt noch keine Vorahnung erlauben dürfen.

Nach der großen Völkerfluth und allmähligen Regeneration des politischen Lebens im Mittelalter mußte natürlich auch die Philosophie, so wie jede andere Kunst und Wissenschaft, auf alten Fundamenten einen Neubau beginnen. In den Schriften der Alten war dem Bewußtsein vorgearbeitet; man durfte und mußte nur bei den Griechen in die Schule gehen. Allein diese Lehrer waren Heiden, und die Schüler Christen, und so mußte aus dieser geistigen Ehe ein eigenthümlich gearteter Sprößling erwachsen, der anfangs entschieden unter der Aufsicht der Mutter (der Theologie) stand, ehe er sich später emancipiren und frei dem hellenischen Vater nachstreben konnte. Es giebt geschichtlich nur griechische und germanische Philosophie; die letztere ist die innerhalb der christlichen Bildung entsprossene, denn Alles, was neu, nicht antik, an der Umbildung Europas war, ist germanisch.

Jener schon oben berührte Gegensatz der philosophischen Systeme, der sich schon unter den Griechen als Platonismus und Aristotelismus, im Zeitalter der herrschenden Scholastik als Nominalismus (vorzüglich unter den platonisirenden sogenannten Mystikern) und als Realismus (durch die Aristoteliker) ausgesprochen hatte, trat später wieder hervor in Descartes und Locke. Descartes, der Urheber einer platonisirenden Ansicht von den sogenannten angebornen Ideen, nahm die spiritualistische Richtung, und hatte seine Nachfolger in Spinoza, Malebranche und Leibnitz. Locke wurde durch den Gegensatz zu jenem der Vertheidiger des Sensualismus, und

ihm folgten in Frankreich Condillac, Bonnet u. A., welche in der damals gebildetsten Sprache ihrem Systeme die allgemeinste Ausbreitung verschafften.

Der Grund dieser allgemeinen Verbreitung war aber keinesweges ein bloß äußerlicher, in der Sprache und damaligen Stellung der französischen Literatur liegender, in welche dieses System ganz übergegangen war, sondern vielmehr ein innerer, in dieser Philosophie selbst verborgener.

Der Locke'sche Sensualismus nämlich kann im Allgemeinen gerade als diejenige Ansicht bezeichnet werden, welche sich jedem nachdenkenden Menschen als die erste und natürlichste darbietet, und man kann sagen, daß wir alle im gemeinen Leben und für den Hausbedarf uns damit begnügen.

Indem ich nun hier, um unserm Vorhaben näher zu treten, mich vorerst nach einer Basis umsehe, die uns als gemeinsamer Ausgangspunct der Untersuchung dienen soll, stellt sich auch mir diese Ansicht Locke's zugleich als die vorauszusetzende allgemeine Denkweise des noch nicht weiter reflectirenden Verstandes, zugleich aber auch als eine Stufe dar, die in der historischen Entwickelung ein bestimmtes Moment ausmacht. Da sie uns, wie gesagt, nur zur Basis, behufs der gegenseitigen Verständigung für eine fernere Entwickelung dienen soll, so werde ich mich auf keine weitläufige Darstellung dieser Philosophie einlassen.

Es zeigt sich, sagt Locke*), bei jedem Kinde, daß nur diejenigen Vorstellungen in seine Seele kommen, deren Gegenstände in seinem Gesichtskreise liegen. Ursprünglich ist die Seele anzusehen, wie eine unbeschriebene Tafel (tabula rasa); sie wird von den auf sie einfallenden Bildern erst nach und nach bemalt und erfüllt. Alle Vorstellungen ohne Ausnahme kommen ursprünglich durch die Sinne in das Bewußtsein; in der Seele liegt ursprünglich keine einzige Idee entwickelt oder unentwickelt, keine ist uns angeboren. Die

---

*) Sein Hauptwerk ist: An essay concerning human understanding, in four Books. London, 1690. fol. X. ed London, 1731. 2 Voll. 8. Deutsch von Tennemann: Locke's Versuch über den menschlichen Verstand. Leipzig 1795 — 1797. 3 Thle. 8.

Seele verhält sich zu den Vorstellungen aller Art nur als ein Auffassungsvermögen und zwar anfangs mehr passiv als activ. Der äußerliche Gegenstand muß auf unsere Seele wirken, einen Stoß oder Druck ausüben, der eine Bewegung in unsern Nerven oder Lebensgeistern bis ins Gehirn fortpflanzt und dort die entsprechenden Abbilder oder Vorstellungen der Gegenstände hervorbringt.

Die Gegenstände reflectiren sich also im Bewußtsein, wie in einem Spiegel, oder afficiren die Nerven des Geruchs und Geschmacks u. s. w., durch aufgelösete Theilchen unmittelbar. Eben so ist es mit den Bewegungen und Veränderungen, die nur im Innern unsers Körpers vorgehen, den Empfindungen und Gefühlen, für welche wir auch einen besondern Sinn, den sogenannten inneren Sinn, haben. Kurz, jede Vorstellung rührt von einem durch den Körper in die Seele geleiteten mechanischen Eindruck her. Hier in der Seele werden die Eindrücke vom Gedächtniß aufbewahrt und gelegentlich wiederbelebt.

Nun aber zeigt sich im Menschen auch sogleich der Verstand als Urtheilskraft, indem er die ihm zugeführten Vorstellungen unterscheidet, vergleicht, die ähnlichen verbindet, die unähnlichen trennt. Nach der bemerkten Aehnlichkeit ordnen wir nun die unzähligen Individuen, für die wir, wenn wir jedes einzeln benennen wollten, in der Sprache nicht Namen genug finden könnten, in ganze Classen zusammen, deren Benennungen wir ohne Unterschied auf jedes Individuum seiner Classe als Gattungsname anwenden. So entspringen, wie bekannt, die allgemeinen Begriffe aus den besondern Vorstellungen, den Bildern einzelner Wesen, mittels der abstrahirenden und reflectirenden Thätigkeit des Verstandes. Indem wir nämlich sehr viele ähnliche Wesen, z. B. unter dem Begriff Thier zusammen fassen, merken (reflectiren) wir dabei nur auf diejenigen Merkmale, welche an allen gemeinschaftlich vorkommen, und abstrahiren von denjenigen, welche jedem besonders eigen sind, durch welche sich jedes von allen andern unterscheidet, und nennen jene in den Begriff aufgenommenen die wesentlichen, diese die unwesentlichen oder zufälligen Merkmale oder Bestimmungen.

Aber man hat nicht blos Vorstellungen von bestimmten Gegenständen und deren Eigenschaften, sondern auch von den Verhältnissen, in denen jene zu uns und zu einander stehen, z. B. von der Nähe oder Entfernung, d. i. vom Raume, von der Zeit, Zahl, Einheit, Vielheit u. s. w. So entspringt z. B. auch der Begriff der Unendlichkeit aus der Wahrnehmung, daß ich beim Zählen oder Zusammensetzen einzelner Räume und Zeiten nicht fertig werden kann. So kann z. B. ein Schiffer das Meer ohne Boden denken, nachdem er sein Senkblei hinabgelassen und keinen Grund gefunden hat. Eben so verhält es sich mit den sogenannten moralischen Begriffen, und — um diese beiden noch besonders zu erwähnen, weil sie für unsern Zweck von besonderer Wichtigkeit sind — mit dem Begriff der Substanz und der Ursache.

Wir bemerken an einem und demselben Dinge verschiedene Eigenschaften, z. B. Würfelform, Schwere, gelbe Farbe u. s. w. Diese Eigenschaften müssen doch an etwas Innerlichem haften, von etwas getragen und gleichsam zusammengehalten werden; und dieses sie vereinigende Innere nennen wir: das Darunterliegende, Tragende, substantia, obschon uns weiter gar nicht bekannt ist, was es an sich, d. h. abgesehen von allen jenen Eigenschaften, sein mag. Ebenso entspringt der Begriff von Ursache und Wirkung aus sinnlich wahrnehmbaren Verhältnissen der Dinge, indem wir nämlich bemerken, daß das Entstehen und Vergehen unzähliger Dinge in der Natur von der Thätigkeit anderer hinzukommender und vorangehender abhängig ist.

Allgemeine Urtheile müssen sich also stets auf eine anschauliche und wirkliche Erfahrung stützen, in welcher wir das Widerstreitende oder Uebereinstimmende gleich unmittelbar selbst sehen.

Die Gewißheit, daß wir wirklich Dinge außer uns anschauen, läßt sich zwar nicht demonstriren, beruht aber auf der Wahrnehmung und dem Bewußtsein, daß es etwas ganz Anderes ist, wenn wir Dinge vor uns sehen, die wir gar nicht anders, als sie sind, sehen können; und wenn wir uns dagegen selbstthätig Dinge nur vorstellen, an denen wir in

der Vorstellung ändern können, was wir wollen. Daß aber auch unsere Vorstellungen oder Abbilder von den Dingen mit den Dingen außer uns wahrhaft übereinstimmen, ihnen adäquat sind, das ergiebt sich daraus, daß wir sonst, wenn sie nicht von den Dingen herrührten, sie selbst mit unserm Verstande erzeugen müßten; nun kann zwar der Verstand Alles, was ihm durch die Sinne zugeführt worden, alle Bilder, zerlegen und die Theile derselben mannigfach anders zusammensetzen, als sie in der Natur vorkommen; aber er kann die einfachen Theile nicht aus sich selbst schöpfen. Kein Blinder z. B. hat eine Vorstellung von den Farben, kein Taubgeborner von den Tönen u. s. f. Da nun also der Verstand blos trennen und zusammensetzen kann, was ihm gegeben wird, so muß der Ursprung der Vorstellungen in der regelmäßigen Einwirkung der Dinge und ihrer Verhältnisse — selbst der mathematischen — auf uns liegen. Da nun unsere Erkenntniß überhaupt blos auf die Erfahrung eingeschränkt ist, so kann im Grunde auch nichts als ganz allgemeingiltig behauptet werden, weil die Erfahrung nie ganz erschöpft wird, und dasjenige, was zwar bisher noch nie geschehen ist, doch vielleicht in Zukunft einmal geschehen, weil also doch wahr werden könnte, was bis jetzt für unmöglich gehalten worden ist.

Dieß der allbekannte Locke'sche Sensualismus in seinen Grundzügen. Es kam hier nicht darauf an, damit etwas Neues zu sagen, sondern vielmehr zu zeigen, daß mancherlei natürliche Einfälle, die uns in der Folge beikommen könnten, — schon längst vorgebracht, aber eben auch so beschaffen seien, daß man sich dabei nicht beruhigen konnte, obschon jenes System auch in Deutschland geraume Zeit die unangetastete Grundlage blieb, worauf die Philosophie erbaut war.

Der Skepticismus, der freilich für sich nie etwas baut, sondern nur einreißt, was baufällig ist, machte sich endlich auch an dieses alte Haus, und der Schottländer David Hume war es, der, wie Kant sagt, „den Funken schlug, bei

dem man wohl ein Licht hätte anzünden können, wenn er einen empfänglichen Zunder getroffen hätte." (Prolegomena zu einer jeden künft. Metaphysik S. 7. Sämtl. W. III. 5.)

Warum aber — fragen wir uns, ehe wir weiter gehen — warum überhaupt diesen Weg einschlagen, und wozu die Frage nach dem Ursprunge unserer Erkenntnisse? — Diese einzige Frage ist es, auf deren Lösung die Gewißheit aller Erkenntnisse beruht, deren Behandlung also den Inhalt aller theoretischen Philosophie ausmacht. — Wie so? Warum können wir uns nicht mit der einfachen, natürlichen Ansicht Locke's begnügen, die doch wohl fast allgemein selbst jetzt noch unter den Gebildeten herrscht? — Deßwegen können wir uns damit nicht begnügen, weil, sobald die Wahrheit aller unserer Ueberzeugungen zuletzt auf sinnlichen Eindrücken, also auf äußerlicher Erfahrung beruht, es überhaupt — wie sich auch am Schluß der Locke'schen Darstellung zeigte — gar kein unumstößlich gewisses Wissen, gar keine unerschütterliche Zuverlässigkeit, keinen Punct im ganzen Umkreis unsres Bewußtseins giebt, der bleibend und fest wäre, sondern Alles ginge ohne Ordnung und Gesetz in der bunten Reihe der Vorstellungen, als ein zweckloses Gaukelspiel an uns und in uns vorüber. Wir könnten mit jener Lehre nicht einmal Ordnung und Zusammenhang in der wirklichen Welt mit Sicherheit voraussetzen, geschweige uns mit Zuversicht zu dem Uebersinnlichen, zu den Ideen von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, erheben, da diese Ideen gar nicht auf sinnlichen Eindrücken beruhen, mithin nur als eine Fiction des dichtenden Verstandes, ohne alle äußere Berechtigung erscheinen würden.

Mannichfaltige Kenntnisse, Vorstellungen, Ideen haben wir, das ist factisch; aber entspricht diesen Vorstellungen auch etwas in der Wirklichkeit? Und wenn ihnen etwas entspricht, ist es auch grade so beschaffen, wie diese Vorstellungen besagen? Von vielen, ja den meisten sinnlichen Vorstellungen lehrt ja schon ein geringes Nachdenken, daß ihnen die Wirklichkeit gar nicht so entsprechen kann, wie wir gemeinhin annehmen; z. B. die Farben, welche durch die Brechung des

Lichtes, die Töne, welche durch die Schwingungen der Luft erzeugt werden, können sie wohl außer uns auch als Farben und Töne existiren, oder sind sie dieß blos in unserm Auge und Ohre? Und noch mehr, die Süßigkeit und Säure, die Wärme und Kälte, die wir empfinden, sind sie nicht offenbar blos subjective Zustände von uns selbst? Existirt etwa die Süßigkeit anderswo als auf unserer Zunge, in unserem Schmecken, und das Frieren ist es nicht offenbar ein Leiden, ein Verhalten unseres Körpers? Freilich mögen diese Affectionen von irgend etwas Besonderem in der Natur herrühren, aber das, was *wir* dabei an und in uns vernehmen, ist nur *unser* Verhalten zu jenen Naturkräften, und was diese Naturbeschaffenheiten *an sich*, d. h. außer unserer Empfindung, sind, das bleibt uns vor der Hand noch völlig unbekannt. Die Frage ist also immer die: woher kommen alle unsere Vorstellungen? Welches ist ihr wahrer Ursprung? Werden sie in uns und von der Seele selbst nur etwa auf gewisse äußere Veranlassungen erzeugt, oder stammen sie — wenigstens zum Theil — wirklich so von den Gegenständen her, daß wir an ihnen ein treffendes, vollkommen entsprechendes, d. i. wahres, Ebenbild haben, oder nicht? Und gesetzt, es wäre so, wie kommen wir dahinter, wie können wir zu der *Gewißheit* gelangen, daß es wirklich so ist? Wo liegt die Bürgschaft dafür?

Dieß ist also die Grundfrage, welche aller Metaphysik vorausgehen muß. Locke hatte gesagt: alle unsere Vorstellungen stammen von den Gegenständen; aus den Vorstellungen macht der Verstand seine allgemeinen Begriffe, aus allgemeinen Begriffen werden Urtheile, Schlüsse, wird die ganze Logik, wird zuletzt das ganze System unseres Denkens und Glaubens zusammengesetzt; das ganze System beruht also zuletzt und im Tiefsten auf der Wahrheit der sinnlichen Eindrücke; läßt sich eine Annahme zuletzt nicht auf einen solchen Eindruck zurückführen, so ist die Annahme selbst und Alles, was daraus folgen soll, eine Fiction. Daß z. B. ein allgemeiner Zusammenhang unter den Dingen und Vorgängen in der Welt, daß mithin eine allgemeine Verkettung von Ursache und Wirkung stattfindet, wissen wir blos deswegen,

weil wir diesen Zusammenhang in der Wirklichkeit aufzeigen können und oft genug selbst erfahren.

Diesen Satz nun unterwarf David Hume*) vorzugsweise einer genaueren Prüfung. Sehen wir wirklich den Zusammenhang zwischen zwei Dingen oder Erscheinungen, deren eines als Ursache, das andere als Wirkung betrachtet wird? — Mit nichten. Der innere Zusammenhang, die geheimnißvoll wirkende, unsichtbare Kraft entgeht nicht nur unserer Beobachtung, sondern es giebt auch keinen Grund, der mit Sicherheit und Nothwendigkeit bei jeder Erscheinung, die wir sehen, die jedesmalige verborgene Ursache unserm Verstande offenbarte. Vieltausendmal sehen wir Erscheinungen in der Natur, wovon wir die Ursache nicht entdecken können, ja dieß ist sogar der gewöhnliche Fall; dennoch setzen wir jedes Mal eine, wenn auch unbekannte Ursache voraus. Nichts ohne Ursache, sagen wir. Wir berufen uns hierbei auf ein Verstandesgesetz, das Gesetz vom zureichenden Grunde. Aber wenn wir so dem Verstande gestatten, seine Gesetze in die Natur ohne Weiteres überzutragen, wie steht es da um die Richtigkeit? Erst haben wir angenommen, der Verstand dürfe nur dasjenige als gewiß und wahr annehmen, was sich aus der Erfahrung beweisen lasse, jetzt wollen wir umgekehrt dem Verstande gestatten, der Erfahrung vorzuschreiben, was jener als wahr im Voraus festgesetzt hat. Da die verborgen wirkenden Kräfte sich weder der inneren, noch der äußeren Wahrnehmung darstellen, so muß die Regel von Ursache und Wirkung ursprünglich aus der zeitlichen Aufeinanderfolge abstrahirt sein, in der sich die Dinge zu ereignen pflegen, und so wird es zu einer instinctartigen Gewohnheit, eine gewisse regelmäßige Folge in den alltäglichen Erscheinungen vorauszusetzen. Aber diese ist durchaus nicht nothwendig und gewiß; die Natur zeigt vielmehr auch eben so viel Unregelmäßigkeiten in ihrem Laufe; und wenn demnach die aus-

*) Hauptwerk: Dav. Hume's treatise of human nature etc. London, 1738. 3 Voll. 8. Umgearbeitet unter dem Titel: Enquiry concerning human understanding. London, 1748. 8. (auch in den Essays etc.) deutsch von Tennemann, Jena, 1793. 8.

nahmlose Allgemeingiltigkeit dieser Regel blos auf der Erfahrung beruhen soll, so ist sie falsch. Gesetzt, wir hätten seit dem Anbeginn der Geschichte in gewissen Erscheinungen die strengste Regelmäßigkeit beobachtet, als z. B., daß alle Morgen die Sonne regelmäßig aufgeht, — folgt etwa aus dieser vieltausendjährigen Wiederholung desselben Phänomens die Nothwendigkeit, daß es immer so fortgehen müsse? Ist es nicht denkbar, daß einst um die gewöhnliche Morgenstunde die Sonne ausbliebe? Aus der Erfahrung wenigstens könnten wir eine solche Unmöglichkeit nicht beweisen.

Zweite Vorlesung.

(Kant.)

Hume argumentirte, wie wir gesehen, und zwar in so weit gewiß mit völligem Rechte: wenn die Wahrheit aller unserer Begriffe, folglich auch die der Causalität, allein auf der Erfahrung beruht, so giebt es keine ausnahmlose Regel, keine Zuverlässigkeit; keine allgemeine Wahrheit ist als solche erweislich; der Zusammenhang in der Natur, die Ordnung der Welt und mithin alle Ueberzeugung, die sich darauf gründet, ist eine bloße Angewöhnung des Denkens ohne Halt und Stützpunct, ein Traum, der heute verschwinden kann; es giebt überhaupt keine wahre Erkenntniß der Dinge, ihrer Natur und Gesetze an sich, d. i. keine Metaphysik.

Kant nun — der übrigens nicht allein vom Locke'schen Sensualismus, sondern vielmehr zugleich von der Leibnitz-Wolfischen Metaphysik herkam und überhaupt die zerstreuten Richtungen der Zeit in einen neuen Knotenpunkt zusammenfaßte — Kant war weit davon entfernt, Hume's Hauptsatz zu widerlegen, wie man oft glaubt, sondern er faßte denselben gerade als den allein richtigen auf; aber er zog andere Folgerungen daraus.

Es ist wahr, sagte er, der Begriff des Grundes und der Folge oder der ihm entsprechende der Ursache und Wirkung kann als wahr und allgemeingiltig gar nicht aus der Erfahrung erwiesen werden. Aber eben deßhalb, weil er allgemein und nothwendig angenommen wird, stammt er auch gar nicht aus der sinnlichen Erfahrung; er ist in uns, aber er ist weder eine bloße Angewöhnung des Denkens, noch ein Reflex aus dem Naturlaufe, sondern er ist vielmehr ein ursprüngliches, angeborenes Eigenthum des Verstandes; dieser trägt ihn

vor aller Erfahrung a priori, schon in sich und wendet ihn nur auf Alles, was ihm sinnlich erscheint, was er erfährt, an. Diese Uebertragung eines subjectiven Begriffs auf die Sinnenwelt ist aber kein Unglück für unser Wissen, denn weit entfernt, daß es dadurch unzuverlässig würde, wird es vielmehr nur dadurch erst streng allgemeingiltig, nothwendig und gewiß.

Die Erfahrung kann uns überhaupt nimmermehr etwas durchaus Gewisses lehren. Auch nach einer noch so langen und reifen Erfahrung bleibt immer der mögliche Fall — d. h. bleibt immer der Fall wenigstens denkbar, daß einmal gerade das Entgegengesetzte sich ereignen könne, wie das Beispiel vom Sonnenaufgange besagt. Dasjenige, was unerschütterlich wahr, was absolut nothwendig und allgemein bei allen und für alle Menschen giltig sein soll, kann gerade auf gar nichts Anderem beruhen als auf der ursprünglichen Einrichtung unseres eigenen Denkvermögens. Daher sind z. B. die mathematischen Sätze nicht deßhalb von so zwingender Gewißheit, weil sie etwa aus den Formen und Verhältnissen der Natur abstrahirt wären, sondern umgekehrt nur deßwegen, weil sie auf unserer subjectiven Denknothwendigkeit beruhen. Was sich in der Natur Alles noch ereignen könne und werde, das läßt sich gar nicht wissen; gewiß wissen läßt sich blos, wie in alle Ewigkeit hin die Menschen die Natur ansehen, was sie darin im Allgemeinen für Gesetze erblicken werden, so lange die Menschen Menschen sind, d. h. ihre jetzige Verstandes- und Vernunfteinrichtung behalten. Aus dieser — wenn man sie nur einmal erkannt hat — läßt sich dann auch sagen, was für die Menschen immer und ewig wahr und gewiß sein wird. Wollte man z. B. die allen Menschen gemeinsame Anschauungsweise mit einem auf bestimmte Weise geschliffenen oder gefärbten Augenglase vergleichen, mit dem sie gleich auf die Welt kämen, und dieses Glas eben die menschliche Verstandeseinrichtung nennen, so kann man gewiß wissen, daß Alle, die hindurch schauen, die Objecte auf diese und keine andere Weise erblicken können, und jeder einzelne Mensch, z. B. ein Philosoph, würde an seiner eigenen Anschauungsweise — seinem Verstande — abnehmen können, wie alle seines Gleichen dieselbe Natur an-

schauen müssen. Nur so, also aus einer subjectiven Einrichtung des Geistes, kann bestimmt werden, was bei aller Verschiedenheit und Unzuverlässigkeit der einzelnen Fälle der Erfahrung, doch, so bald sie eintreten, ohne Ausnahme nothwendig und allgemein allen Menschen als Wahrheit erscheinen muß.

Wahrheit und Zuverlässigkeit wird also hier nicht sowohl in die Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Objecten, als vielmehr in die Allgemeinheit und Nothwendigkeit gewisser Vorstellungen und Vorstellungsweisen für den menschlichen Verstand überhaupt gesetzt. Wir können allerdings nach Kant blos wissen, wie sich alle Menschen die Dinge nothwendig vorstellen müssen, nicht aber, ob diese Vorstellungen den Objecten, welchen sie entsprechen sollen, völlig adäquat sind. Mit jener Gewißheit muß sich der Mensch begnügen; sie sagt das aus, was für ihn und seines Gleichen unumstößlich gewiß sein muß. — Und was wollen wir mehr? Es ist wahr, der Mensch weiß, blos wie ihm die Dinge erscheinen, er hat und kennt blos die Erscheinungen derselben, gleichsam nur den durch jenes Glas mannigfach gebrochenen Wiederschein der äußeren Dinge auf dem Spiegel seiner Seele; nur von seiner Seite kennt er das Verhältniß zwischen ihm und den Dingen, weiß blos, wie er sich zu den Gegenständen verhält, nicht aber, was und wie beschaffen die Dinge an sich und außer diesem Verhältnisse sein mögen; denn wie er es auch anfange, durch welchen Sinn er sich auch mit den Dingen in Rapport zu setzen suche, immer sieht und fühlt er sie doch nur durch seinen Sinn hindurch, und der eine Sinn, z. B. das Tastorgan, kann wohl dazu dienen, die Affection des andern, z. B. des Gesichts, zu rectificiren, nie aber kann man irgendwo über die Sinne oder durch dieselben aus sich hinausgehen, noch die Dinge selbst unmittelbar in sein Bewußtsein hereinziehen. Die Dinge an sich, von denen unläugbar gewiß Impressionen auf unsere Sinne gemacht werden, sind nicht hinweg zu demonstriren, aber wir wissen eben nur weiter nichts von ihnen, als daß sie sind, und daß sie die Ursachen von unseren momentanen Empfindungen sind; von ihnen selbst haben

wir weiter nichts als diese Empfindungen, diese aber sind durchaus subjectiv, d. h. zwar nicht willkührlich ihrem Ursprunge nach, aber doch ihrer Beschaffenheit nach nichts weiter als gewisse Zustände unserer Seele.

Verfolgen wir nun, nach diesem vorläufigen Einblick in das Kantische System, die wichtigsten Puncte desselben genauer, so ist es nöthig, die allgemeine Bemerkung vorauszuschicken, daß die folgende Darstellung sich streng an die rein und ursprünglich Kantische Theorie anzuschließen, und Alles auszusondern hat, was jetzt wohl auch für Kantianismus gilt, in der That aber mehr seinen Schülern und Nachfolgern — namentlich der weiteren Verarbeitung seiner praktischen Philosophie und der Combination von Kantischen und Jacobischen Ideen angehört.

Es war also, wie wir sahen, der Begriff der Causalität, d. h. des Zusammenhangs von Ursache und Wirkung, welchen der menschliche Verstand in die Erscheinungen hineinzudenken sich genöthigt findet. Allein diese Verknüpfung ist nicht die einzige, die wir unter den Außendingen wahrzunehmen glauben; sie verhalten sich auch z. B. als Wesen und Eigenschaften (Substanz und Accidenz) zu einander, und so giebt es der Verbindungsweisen und Verhältnisse unter den Dingen noch mehrere, die wir als subjective Uebertragungen von unserer Seite auf jene anzusehen haben. Es ist von großer Wichtigkeit, dieselben alle zu kennen, damit wir wissen, was an den verschiedenen Vorstellungen eigentlich uns selbst, d. i. unserer Verstandesthätigkeit, und was den Empfindungen oder Erscheinungen angehöre, und mithin von den Eindrücken der Dinge herrühren mag. Die Empfindungen geben, sagt Kant, den Inhalt oder Stoff der einzelnen Vorstellungen; der Verstand giebt die Formen und Verhältnisse, in welchen jene unter einander in Verbindung gesetzt und zu einem Ganzen der Erfahrung vereinigt werden.

Kant sah ein, daß man durch das Abstrahiren von sinnlich empirischen Erkenntnissen mittels der oben bei Locke angegebenen Art, generelle Begriffe zu bilden, zwar wohl zu immer höheren und allgemeineren Arten- und Classenbegrif-

sen aufsteigen könne, daß aber auch diese Begriffe, je allgemeiner und umfassender sie werden, in sich desto leerer sind, und — weit entfernt, daß sich in den höchsten zuletzt das gesuchte Uebersinnliche, das wahre Grundwesen der Körper- und Geisterwelt, wie in einem Silberblick ausscheiden sollte — zuletzt vielmehr ein leeres, bestimmungsloses Nichts übrig bleibe. Er sah ein, daß gerade die allgemeinsten und höchsten Begriffe einen andern Ursprung haben müssen, als die sinnliche Erfahrung, daß sie an sich allerdings nur leere Formen, aber allgemein nothwendig bei allem Denken und Erkennen seien, und eben an diesem Kriterium der Allgemeinheit und Nothwendigkeit glaubte er erkannt zu haben, daß sie, wie oben gezeigt, subjectiv und a priori in dem Erkenntnißvermögen des Menschen selbst liegen.

Nun aber muß man sich die allgemeinsten Verhältnißbegriffe, als: Ursache und Wirkung, Substanz und Accidenz u. s. w., nicht als solche fertig und vor allem Nachdenken dem menschlichen Bewußtsein a priori eingegeben vorstellen, nicht als angeborene Begriffe und Ideen — sondern das, was uns geistig angeboren ist, sind nur gewisse Verfahrungsarten beim Erkennen und Urtheilen. Wenn wir etwas erkennen und beurtheilen, so müssen wir es auf jene Arten und Weisen thun; wir sehen also die Dinge gleich unwillkührlich darauf an, daß sie sich z. B. wie Ursachen und Wirkungen, Substanzen und Accidenzen zu einander verhalten; wir thun dieß unwillkührlich, auch das Kind, der Gedankenlose thut es, der den abstracten Begriff dieser Verhältnisse in seinem Leben noch nie gedacht hat. Dieses Daraufansehen ist blos eine Art und Weise, ein nothwendiges Gesetz unseres Sehens überhaupt, dessen wir uns freilich später, bei gebildeter Reflexion, und wenn wir selbst auf unsere Thätigkeitsformen aufmerksam sind, in abstracto bewußt werden, und das wir mit Substantiven in der Sprache bezeichnen können. Er selbst, der Verstand, kann diese Arten und Weisen, diese Bewegungsgesetze seiner selbst zum Gegenstande seiner Aufmerksamkeit machen und auf gewisse abstracte Begriffe bringen, die aber keineswegs mit angeborenen Erkenntnissen oder Ideen im Descartischen oder Platonischen Sinne verwechselt werden

dürfen, sondern vielmehr selbst erst Producte des abstrahirenden Verstandes sind.

Wollen wir nun vollständig wissen, welche und wie viele solche Verbindungsweisen der Verstand in seiner Gewalt habe, und wie viele solche allgemeine Grundbegriffe demnach möglich sein werden, so dürfen wir nur, sagt Kant, auf die verschiedenen Arten oder Formen des Urtheils sehen, welche uns die Logik aufzeigt; denn urtheilen heißt eben so viel, als eine Vorstellung (als Subject) mit einer andern (als Prädicat) verbinden. Nun zeigt die Logik, daß es im Ganzen nur zwölf verschiedene Arten oder Formen von Urtheilen giebt; mithin hat der Verstand zwölferlei Weisen, seine zerstreuten Vorstellungen zusammenzusetzen. Dieß sind also die ursprünglichen allgemeinen Handlungsweisen oder Gesetze des Verstandes bei seinem Verfahren. Man kann sie leicht ausfinden, wenn man bei den verschiedenen Urtheilen von allen den Dingen abstrahirt, worüber geurtheilt wird, und nur auf das Verhältniß des Subjects und Prädicats sieht. Ich sage z. B.: Wenn es donnert, so hat es auch geblitzt. Dieß ist die hypothetische Urtheilsform, welcher offenbar diejenige Beziehung zum Grunde liegt, die, **in abstracto** ausgedrückt, das Verhältniß der Causalität — Ursache und Wirkung — heißt. Oder ich sage: der Blitz ist elektrisch (kategorische Urtheilsform) — so ist das Verhältniß des Subjectes Blitz zu dem Prädicat elektrisch das Verhältniß von Substanz und Accidenz.

Auf diese Weise ergeben sich nun durch Abstraction aus den zwölf bekannten Urtheilsformen die bekannten zwölf Grundbegriffe des Verstandes: Einheit, Vielheit, Allheit; Realität, Negation, Limitation; Substanzialität, Causalität, Wechselwirkung; Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit.

Was und wie der Verstand denkt, denkt er nie anders als in diesen zwölf Formen, die man auf die angegebene Art **in abstracto** — als allgemeine Verhältnisse — fassen und nach des Aristoteles Vorgang Kategorieen nennen kann. Sie drücken alle nur mögliche Arten der Gedankenverknüpfung (**Synthesis**) aus, und alle die tausend Verbindungen, die nach Göthe „ein Tritt im Gewebe der Gedanken schlägt",

lassen sich, nach Kant, auf diese zwölf Züge eines verborgenen Denkmechanismus zurückführen.

Stehen wir hier einen Augenblick still, um uns zu orientiren. Wir haben in den Kategorieen nicht etwa Gesetze der Natur vor uns, nach welchen sich die Naturwesen außer uns wirklich verhalten, bewegen und regen müssen; wir haben nur Gesetze unserer eigenen denkenden Natur, des Verstandes, erkannt, in und nach denen er sich selbst bewegen muß, so zu sagen, das Netz, in dem er selbst verstrickt liegt. Diese Denknothwendigkeiten oder Kategorieen können uns daher auch nur sagen, wie die Verhältnisse der Dinge unter einander gedacht werden müssen; aber sie sagen uns dieß mit ausnahmloser Allgemeinheit und Giltigkeit für alles vernünftige menschliche Denken, und dieß ist es, was, nach Kant, die Philosophie überhaupt dem Skepticismus entgegenzusetzen hat. Daher die berühmte Aeußerung in der Vorrede zu den Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphysik: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntniß erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik besser damit fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkennen richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniß derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben worden, etwas festsetzen soll. Es ist hiermit ebenso, als mit dem ersten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fortwollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ."

Der Verstand ist also ein an sich durchaus leeres Vermögen, er bearbeitet blos, was ihm gegeben wird, gegeben aber werden ihm die sinnlichen Anschauungen. (Anschau-

ungen nennt Kant alle Arten von sinnlichen Eindrücken überhaupt, nicht blos die des Gesichts.) Daß es Dinge und welche Dinge es factisch gebe, können wir durch kein Urtheil des Verstandes erfahren oder beweisen; denn es mag z. B. noch so gewiß zu beweisen sein, daß der Zirkel rund, oder der Triangel dreiseitig sein müsse, so heißt das doch nur so viel, als: er muß nur so gedacht werden, aber nicht: daß es irgend einen Zirkel oder Triangel wirklich gebe. Der Sinn jedes, auch des kategorischen Urtheils ist eigentlich nur dieser: wenn es x giebt, so muß dieses x auch = x sein, Denkbarkeit aber ist noch nicht Wirklichkeit.

Das factische Dasein irgend eines Dinges kann also nie vom Verstande schlechthin bewiesen, es kann nur in der Erfahrung aufgewiesen, oder unter Voraussetzung einer sonst unerklärlichen Erscheinung — also immer nur empirisch — nachgewiesen werden. Diese muß hinzukommen und dem Verstande den Stoff liefern, den er zu bearbeiten hat; sonst bleibt er für sich ganz leer, und beschäftigt sich blos innerlich mit seiner eigenen Thätigkeit, die ihm als Object vorschwebt. Den wirklichen Erfahrungsstoff liefern uns nur die Sinne, oder, wie Kant sie zusammengenommen nennt, das Anschauungsvermögen, welchem „die Fähigkeit, von sinnlichen Gegenständen afficirt zu werden," zum Grunde liegt.

Leider hat Kant diese Untersuchung über den ersten Ursprung der sinnlichen Vorstellungen, über die Möglichkeit sinnlicher Eindrücke auf die Seele, die gewöhnliche Voraussetzung gewisser geistiger Vermögen u. s. w. nicht eigends und ganz von vorn wieder angestellt; sondern er ging hierin allerdings von den zu seiner Zeit geläufigen Locke'schen Ansichten aus, begnügte sich, den Beweis für das Vorhandensein solcher Anschauungen im Gemüth negativ — aus der absoluten Leerheit des für sich seienden Verstandes — geführt zu haben, behandelte die ganze Frage als transscendent, aber kritisirte doch und änderte im Laufe seiner Untersuchungen so viel an den ursprünglichen Impressionen, daß zuletzt wenig oder gar nichts mehr davon übrig blieb, und daß man, wie

Jacobi sich ausdrückt*), „ohne diese gewöhnliche Ansicht in das Kantische System nicht hineinkommen, mit derselben aber darin nicht verbleiben kann; denn wie sehr es auch dem Geiste der Kantischen Philosophie zuwider sein mag, von den Gegenständen zu sagen, daß sie Eindrücke auf die Sinne machen, und auf diese Weise Vorstellungen zuwege bringen, so läßt sich doch nicht wohl ersehen, wie ohne diese Voraussetzung auch die Kantische Philosophie zu sich selbst den Eingang finden und zu irgend einem Vortrage ihres Lehrbegriffs gelangen könne."

Ohne die eigentliche Hauptfrage, was denn das Bewußtsein überhaupt sei, zu erörtern, — einen Mangel, den zuerst Carl Leonhard Reinhold fühlte und durch seine Theorie des Vorstellungsvermögens zu verbessern suchte — nahm Kant den Begriff des Bewußtseins, wie er ihn fand, und untersuchte nur, was an dem im Bewußtsein sich vorfindenden thatsächlichen Inhalte sinnlich empirisch, was subjectiv aprioriscl sei; letzterem wies er seinen Ursprung in der freien Thätigkeit des Verstandes nach; was übrig blieb, sollte und mußte nun von außen her abgeleitet werden, und der Geist verhielt sich in Bezug auf dieses „receptiv". Receptivität und Spontaneität sind in der Wahrnehmung unzertrennlich verbunden, wirken zusammen; erstere liefert den Stoff, letztere die Form zu aller Erfahrung**).

Wollen wir nun — auf unsere obige Frage zurückkommend — wissen, was dem einen und dem andern Factor angehört, wollen wir unsere subjective Zuthat von dem Objectiven abtrennen, um dieses rein und, so zu sagen, in seiner völligen Wahrheit zu haben, so zeigt sich hier schon die eigenthümliche Schwierigkeit, daß von einem reinen, unmittelbaren Auffassen des Gegebenen in's Bewußtsein, ohne eben dem Gegebenen gleich in und mit dem Auffassen eine subjective Form anzuziehen, eigentlich gar nicht die Rede

---

*) In der Beilage zu dem Gespräch über Idealismus und Realismus. Sämmtl. Werke, Bd. 2 S. 303.

**) Kritik der reinen Vernunft, v. Anfang und in der Einleitung zur transscend. Logik.

sein kann. Von den schon früher erwähnten sogenannten secundären Eigenschaften der Dinge, als: Wärme, Kälte, Farbe, Geschmack u. s. w., ist dieß ohnehin klar; es blieben nur noch die sogenannten primären Eigenschaften, d. h. die mathematisch erkennbaren, Größe, Ausdehnung, Dauer u. s. f., übrig.

Allein machen wir hier im Bereiche der Anschauung dasselbe Kantische Kriterium der Apriorität geltend, wie oben in dem des Verstandes, und erkennen demnach auch hier alles dasjenige für apriorisch-subjective Zuthat an, was den Character der Allgemeinheit und Nothwendigkeit in allem Anschauen an sich trägt — so werden wir auch hier wieder die allgemeine Form aller Sinnenobjecte, nämlich Zeit und Raum, von dem objectiven Gehalte abziehen müssen.

Also auch alle räumliche und zeitliche Bestimmungen, Größe, Lage, Dauer, Aufeinanderfolge, sind subjective Zuthaten und nicht an den Dingen selbst. Sobald wir uns etwas anschaulich vorstellen, müssen wir es in Raum und Zeit setzen; dieß sind die allgemeinen in uns liegenden Anschauungsweisen, ohne die keine Anschauung überhaupt möglich wäre; sie sind die vorausgehenden Bedingungen zu aller Möglichkeit derselben, mithin a priori gegeben, und ebenso wenig etwa erst aus der Erfahrung abstrahirt, als jene allgemeinen Kategorieen des Verstandes; Raum und Zeit sind die Kategorieen der Sinnlichkeit — zwar ursprünglich im Gemüthe vorhanden, aber ebenso wenig, wie die Verstandeskategorieen, als fertige Begriffe, oder als bloßes todtes Fachwerk, sondern als Handlungsweisen des Gemüthes im Zustande des Anschauens. Kant nennt sie jedoch nicht Kategorieen, sondern zum Unterschied von jenen vielmehr allgemeine Schemata oder Formen der sinnlichen Anschauung.

Demnach ist der ganze Anblick und Inhalt, die ganze Erscheinung der Dinge, so wie sie vor unserem inneren Auge stehen, ihrer Beschaffenheit nach subjectiv, und es ist nichts daran, was wir als Beschaffenheit des Dinges an sich betrachten können. Was bleibt nun von den Empfindungen, dem als empirisch vorausgesetzten Inhalte, noch übrig? Wenn wir auch von der wahren Beschaffenheit der Dinge an sich, die uns nur räumlich und zeitlich vorkommen, gar nichts,

weder durch die Sinne, noch durch den Verstand, erfahren können, so müssen wir doch das, daß sie da und wirklich vorhanden sind, allemal erst erfahren, ehe wir es wissen können. Alles ist für uns nur Erscheinung, aber daß eine Erscheinung da ist, also das Dasein oder Nichtdasein einer Erscheinung, muß uns a posteriori gegeben werden. In so weit müssen also die vorauszusetzenden Objecte auf uns einwirken, daß sie uns ihr Vorhandensein kund thun; die Erscheinungen in uns — so wenig oder so viel sie auch den Objecten entsprechen mögen — müssen durch ein bestimmtes äußerliches Etwas hervorgerufen werden, und wenn es auch auf keine andere Weise wäre, als etwa so, wie der berührende Finger in den Saiten die schlummernden Töne weckt. Halten wir uns an ein Beispiel, welches Kant selbst giebt. (Kritik d. r. V. 1ste Ausgabe S. 45.) Bei einem Regenbogen, sagt er, werden wir zwar wohl auch nach der gewöhnlichen Vorstellungsweise zunächst den Farbenglanz eine Erscheinung blos für uns und in unserem Auge nennen; die Regentropfen aber, als das dieser Erscheinung zu Grunde liegende wirkliche und wahrhafte Ding an sich betrachten. Allein bedenken wir, daß auch diese Tropfen nur wiederum empirische Erscheinungen sind, so ist selbst ihre runde Gestalt, ja sogar der Raum, in welchem sie fallen, nichts an sich selbst, sondern bloße Modification oder Grundlage unserer sinnlichen Anschauung; das Object selbst aber bleibt uns dabei ganz unbekannt. — Man stelle sich vor, könnte man zu dieser Erklärung etwa noch hinzusetzen, man blicke in ein Kaleidoskop. Wie man es dreht und wendet, kommen andere Figuren zum Vorschein. Die farbigen Körper bleiben dieselben. Ich weiß wohl, daß das Ganze der Erscheinung, die Zusammenstellung, Verbindung — jetzt zu einer Rose, jetzt wieder zu einem Sterne — nicht objectiv die wirkliche ist, sondern nur durch die Winkelstellung der Spiegelgläser, also durch die Construction meines Organs (hier = Verstand) bewirkt wird. Wenn also auch nicht die Verbindungen, so sind doch die Elemente, die verbunden werden, die einzelnen Körperchen selbst, ihre Farbe, Gestalt, Beschaffenheit, wirklich so, wie ich sie sehe? Mit nichten! Was

ihre Farbe und überhaupt die qualitates secundarias anlangt, so ist die bloße Scheinbarkeit längst ausgemacht, und was das objectiv Gewisseste daran wäre, die Größe, Gestalt, Anzahl u. s. f. überhaupt die mathematischen Eigenschaften, ohne welche sie gar nicht existiren könnten, so ist eben alles dieß gerade deßwegen um so gewisser apriorisch und subjectiv. Erneuern wir am Schluß dieser Kantischen sogenannten Aesthetik (Lehre von der sinnlichen Anschauung) unsere Frage, was denn an den Vorstellungen eigentlich von den Dingen selbst herrühre, so bleibt nichts als die Antwort: nur überhaupt das Dasein einer bestimmten Vorstellung zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Orte, das Jetzt und das Hier, rührt von Dingen an sich her. Was es mit diesem bloßen „Dasein" ohne irgend ein bestimmtes Erkennen dessen, was da ist, auf sich habe, wird sich später zeigen.

Wir wenden uns nun mit diesem freilich nicht eben befriedigenden Resultate von den Sinnen und dem Verstande zu dem höchsten Vermögen des menschlichen Geistes, zur Vernunft, um uns hier, wo möglich, bessern Rath zu holen*).

Hierbei ist es besonders nöthig, nochmals daran zu erinnern, daß die Lehre von den Vernunftbegriffen oder Ideen rein im Sinne des Meisters aufgefaßt und jede Umdeutung entfernt werde, welche diese Lehre in der Folge erfahren hat, besonders durch das Bemühen der Kantianer, die Bedeutung der Ideen in praktischer Hinsicht mit der Theorie ihres Ursprungs und logischen Gebrauches in Uebereinstimmung zu bringen.

Kant selbst hat das Wort Vernunft in einem doppelten, nämlich in einem weiteren und in einem engeren, Sinne gebraucht. In jenem heißt es so viel als das gesammte menschliche Erkenntnißvermögen; daher nannte er seine Gesammtuntersuchung dieses Vermögens eine Kritik der reinen Vernunft. Im engeren Sinne dagegen ist die Vernunft bei Kant vom Verstande unterschieden und eine gewisse Grenze zwischen beiden abgesteckt worden, die freilich heut zu Tage

*) Kritik der reinen Vernunft. Elementarlehre II. Th. II. Abth. 1. Buch.

selbst von Kantianern nicht mehr ganz in derselben Weise respectirt wird. Verstand im engeren Sinne war ihm, wie wir gesehen, dasjenige Vermögen, welches mittels seiner Regeln Ordnung und Zusammenhang in die sinnlichen Anschauungen bringt; Vernunft im engern Sinne dagegen ist das Vermögen, welches durch seine Regeln wiederum Einheit und Zusammenhang in den Verstandesgebrauch bringt.

Dieses geschieht durch die Begründung der Verstandesurtheile in höheren Principien, d. h. durch Schlüsse. Die Vernunft hat also hier die Function eines Vermögens zu schließen; dieß ist der von Kant sogenannte formale Vernunftgebrauch. So wie nun der Verstand, als das Vermögen zu urtheilen, auch zugleich der Regeln oder Formen dieser seiner Thätigkeit sich bewußt werden und dieselben auf abstracte Begriffe (Kategorieen) reduciren kann, so kann auch die Vernunft, als das Vermögen zu schließen, der Regeln oder Formen dieses Schließens sich bewußt werden, und dieselben ebenfalls als abstracte Begriffe einer höhern Gattung, als Ideen fassen und vorstellen, welche dasselbe für sie sind, was die Kategorieen für den Verstand; für den Verstand aber geben diese Vernunftideen gleichsam Zielpuncte seines Strebens ab, denn sie stellen ihm die Unbedingtheit und absolute Vollständigkeit dar, die im Wissen erreicht werden soll, und die der Verstand für sich, mit Erfahrungsgegenständen beschäftigt, in diesem seinem empirischen Reiche gar nicht auffinden kann. Jedes einzelne Urtheil des Verstandes, z. B. das Gold ist unzersetzbar, bleibt so lange unbegründet und mithin unbefriedigend für unseren Vernunfttrieb nach vollendetem Wissen, bis man den Satz gefunden, welcher den Grund dieser Behauptung enthält, und diesen jenem Urtheile in Schlußform vorangestellt hat: die Elemente sind unzersetzbar, Gold ist ein Element, also ist Gold unzersetzbar. Diesen Obersatz, daß die Elemente unzersetzbar sind, müßte man vielleicht wieder beweisen, einen noch höheren und allgemeineren Grundsatz dafür suchen, und so fort, bis man auf eine höchste, unmittelbar gewisse Wahrheit gekommen wäre. In diesem logischen Verfahren also sieht man, wenn man es ganz im Allgemeinen betrachtet, überhaupt eine Ten-

denz des Erkenntnißvermögens zur Vollständigkeit, Unbedingtheit oder Absolutheit alles Wissens *).

Wie es nun beim Verstande so viel Kategorieen gab, als es Verbindungsweisen zwischen Prädicat und Subject, d. i. Urtheilsformen, giebt, so wird es auch bei der Vernunft wieder eben so viele Ideen geben, als es Verbindungsweisen der Urtheile unter einander zu Schlüssen, Schlußformen, giebt. Deren aber giebt es drei: die kategorische, hypothetische und disjunctive; alle drei schreiten durch Schlußreihen vorwärts, alle drei sind also die Arten dieses Aufschreitens, bezeichnen oder bedeuten die Tendenz des Denkens zur Vollständigkeit oder Absolutheit des Erkennens, und diese Tendenz wird auf dreifache Weise, auf kategorische, hypothetische und disjunctive, befriedigt: auf kategorische, indem die Vollständigkeit der Verknüpfung nach dem logischen Verhältniß von Subject und Prädicat (oder Substanz und Accidenz) erzielt wird, auf hypothetische, indem die Vollständigkeit nach dem Verhältniß von Grund und Folge, und auf disjunctive, indem hier dieselbe Vollständigkeit nach dem Verhältniß der Theile und des Ganzen erreicht wird. Diese dreifache Vollständigkeit, auf abstracte Begriffe gebracht und mit Hauptwörtern benannt, ist im ersten Falle die der absoluten Substanzialität (Subjectheit), im zweiten die der absoluten Abhängigkeit oder Bedingtheit alles Einzelnen unter einander in einem Ganzen, im dritten die des Inbegriffs alles denkbar Möglichen. Wollen wir nun, was hier der Vernunft als Regel vorschwebt, und was sie zum Zielpuncte der sich sonst im Einzelnen verlierenden Verstandesthätigkeit macht, diese subjective Vollständigkeitstendenz der Vernunft, deßhalb, weil sie dem Verstande gleichsam die Direction nach einem Ziele giebt, selbst in die Wirklichkeit hinüber spiegeln, und, so wie wir die Verstandeskategorieen für Beschaffenheiten der Natur an sich halten konnten, so auch diese Vernunftkategorieen verwirklicht denken, so erscheint sie 1) als die Idee eines absoluten Sub-

*) Krit. d. r. V. S. 323 und 332 d. 1sten Ausgabe. Joh. Schulze, Erläuterungen über Kant's Kritik d. r. V. Königsberg, 1784. S. 91. fgd. Fries, neue Kritik der Vern. Bd. II. S. 32.

jects (das wir vornehmlich als Seele denken), 2) als die Idee der Natur oder Welt (der Totalität aller Bedingungen und Erscheinungen) und 3) als das allervollkommenste Wesen, die Gottheit, ens realissimum, welches der Inbegriff aller Realitäten oder das alle Negationen, allen Mangel Ausschließende ist. So würden diese drei Ideen die Principien zu den drei Theilen der Metaphysik geben, nämlich zu der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie; sie würden eine wahrhafte Metaphysik begründen, wenn es nur erst ausgemacht wäre, daß diese Ideen, die doch ursprünglich nur Formen oder Gesetze unserer subjectiven Vernunftthätigkeit bezeichnen, auch ebendeßhalb auf etwas Wesenhaftes in der Wirklichkeit zu beziehen seien, oder mit andern Worten, daß sie außer dem oben angegebenen logisch-formalen Gebrauch beim Schließen auch noch einen andern, den sogenannten materiellen Gebrauch in der Theorie zulassen. Diesen erhalten sie allerdings gewissermaßen in der praktischen Philosophie, wo jene Ideen Causalität für unser Handeln bekommen und als die Ideale der Tugend, Gerechtigkeit u. s. w. auftreten, deren weitere Entwickelung jedoch nicht hierher gehört.

Suchen wir nun das Verhältniß der Vernunft zum Verstande noch weiter zu ergründen, so stoßen wir bei Kant selbst auf die bestimmt ausgesprochene doppelte Frage (Kritik S. 305 der 1sten Ausg.): „Kann man die Vernunft isoliren (vom Verstande) und ist sie alsdann noch ein eigner Quell von Begriffen und Urtheilen, die lediglich aus ihr entspringen, und dadurch sie sich auf (besondere, ihr allein erkennbare) Gegenstände bezieht?“ — Isoliren, antwortet er, läßt sich die Vernunft; sie läßt sich nämlich leicht als ein besonderes vom Verstande verschiedenes Vermögen dadurch anerkennen, daß der Verstand es unmittelbar mit der Sinnlichkeit zu thun hat, die Vernunft aber unmittelbar nur mit dem Verstande. Jener ist auf die Erfahrung angewiesen, diese aber hat es nur mit sich, mit dem vernünftigen Denker selbst, zu thun, beschäftigt sich lediglich mit der Vollendung unseres subjectiven Bewußtseins. Dieß wird noch deutlicher, wenn wir die Gegenstände, mit welchen

sich beide Vermögen jedes in seiner Sphäre beschäftigen, vergleichen und unterscheiden. Der Verstand hat seine nach seinen Kategorieen entworfenen Begriffe und Urtheile; das sind eigentlich und an sich Gedankenverhältnisse, welche aber ausdrücklich und ausschließlich auf Erfahrung angewendet und in der Sinnenwelt ihre Bewährung und ihren Inhalt erhalten können und sollen. Die Vernunft dagegen hat es mit Ideen zu thun, d. h. mit Vorstellungen, von denen die Vernunft selbst weiß und aussagt, daß sie niemals in irgend einer sinnlichen Erfahrung ihr Object finden, daß sie lediglich reine Erzeugnisse, Synthesen der Vernunft selbst sind, deren Wahrheit oder Falschheit durch keine Erfahrung bestätigt oder aufgedeckt werden kann. (Krit. S. 308 fgd. Prolegom. §. 56. fgd.) „Die Vernunft", sagt er, „beschäftigt sich hier bloß mit sich selbst und brütet über ihre eignen Begriffe. Alle reine Verstandeserkenntnisse haben das an sich, daß sich ihre Begriffe in der Erfahrung geben, und ihre Grundsätze durch Erfahrung bestätigen lassen, wogegen die transscendenten Vernunfterkenntnisse sich weder, was ihre Ideen betrifft, in der Erfahrung geben, noch ihre Sätze sich jemals in der Erfahrung bestätigen oder widerlegen lassen; daher der dabei vielleicht einschleichende Irrthum durch nichts Anderes als reine Vernunft aufgedeckt werden kann."

Man kann also, nach Kant, Begriff und Idee nicht so unterscheiden — wie es wohl oft ausgesprochen wird —: Begriff stamme aus der Erfahrung, Idee sei eine apriorische Erkenntniß von übersinnlichen Dingen. Keines von beiden stammt aus der Erfahrung, keines von beiden ist a priori gleich fertig als abstracte Vorstellung im Bewußtsein gegeben oder angeboren. Gegeben ist nur die ursprüngliche geistige Thätigkeit in ihren bestimmten Formen und Weisen, und von diesen angebornen Weisen und Gesetzen macht man sich in abstracto einen Begriff oder eine Idee.

So glaubte Kant auf das Bestimmteste nachgewiesen zu haben, daß es zwar ein vom Verstande verschiedenes höheres Vermögen im Menschen gebe, daß dieses auch besondere, von den Verstandesbegriffen verschiedene Vorstellungen habe; daß aber diese durchaus ohne alle Anwendung auf die Wirklich-

keit seien, ja daß sie nicht einmal, wie die apriorischen Verstandesbegriffe, irgend einer Bewährung auf anderm Wege fähig, vielmehr recht eigentlich selbst schon von der Vernunft mit dem Bewußtsein entworfen werden, daß ihnen in der Wirklichkeit kein Object entspreche. Er bezeichnet es deßhalb selbst als sein größtes Verdienst um die Metaphysik, diesen Unterschied unter Verstandesbegriffen und Vernunftideen aufgedeckt zu haben; da jene allemal auf Erfahrung angewendet werden müssen, diese aber, da ihre Anwendung auf Erfahrung gar nicht erlaubt ist, so oft sie dennoch darauf angewendet werden, in der Metaphysik nur Widersprüche und Hirngespinste zuwege bringen.

Man sieht nach alledem leicht ein, daß die Vernunft, wie sie Kant faßte, im Grunde nur ein rein formales, logisches Reflexionsvermögen in höherer Potenz, daß sie, auf diese Weise beschränkt, eigentlich doch nichts Anderes ist, als eben der Verstand; gleichwie auch ihre Ideen ihrem Ursprunge und ihrem Gebrauche nach nichts Anderes sind, als die höchsten Abstractions- oder Reflexionsbegriffe von der subjectiven Thätigkeit unsers Denkvermögens. Denn wozu entwirft die Vernunft eigentlich ihre Ideen, und welcher Gebrauch wird ihnen in der Theorie des Erkennens gestattet? Kant beschränkt denselben lediglich auf eine regulative (nicht constitutive) Anwendung auf die Richtung der Verstandesthätigkeit hin nach einer immer mehr zu vervollständigenden Erkenntniß innerhalb, nie aber außerhalb ihrer Sphäre, der Erfahrung; — ein Ziel, nach dem der Verstand zu streben nie aufhören soll, obgleich er es nie erreichen kann. „Im Bereich des Erkennens," sagt er in der Vorrede zur Kritik der Urtheilskraft, „kann kein anderes Vermögen constitutive Erkenntnißprincipien a priori an die Hand geben, als der Verstand, und die Kritik (der theoret. Vernunft) läßt nichts übrig, als was der Verstand a priori als Gesetz für die Natur, als Inbegriff von Erscheinungen, vorschreibt, alle andere reine Begriffe aber verweist sie unter die Ideen, die für unser theoretisches Erkenntnißvermögen überschwänglich, dabei aber doch nicht etwa unnütz oder entbehrlich sind, sondern als regulative Principien theils die besorglichen Anmaßungen des Verstan-

des zurückhalten, theils um ihn selbst in der Betrachtung der Natur nach einem Princip der Vollständigkeit — wiewohl er sie nie erreichen kann — zu leiten und dadurch die Endabsicht alles Erkennens zu befördern. Es war also eigentlich der Verstand, der sein eigenes Gebiet, und zwar im Erkenntnißvermögen hat, sofern er constitutive Erkenntnißprincipien a priori enthält, welcher durch die im Allgemeinen so benannte Kritik der reinen Vernunft gegen alle übrige Competenten in sichern, aber einigen Besitz gesetzt werden sollte. Eben so ist der Vernunft, die nirgend als lediglich in Ansehung des Begehrungsvermögens constitutive Principien a priori enthält, ihr Besitz angewiesen worden."

In der That weiß man nicht recht, ob nach dieser Grenzbestimmung die Vernunft dem Verstande Gesetze vorschreibt, oder ob sie ihm dient; sie gibt ihm seine Direction, er aber verbietet ihr, sich irgend eine selbstständige Erkenntniß im Gebiete der Wirklichkeit anzumaßen; die Vernunft ist einerseits über dem Verstande und schreibt ihm regulative Principien vor, indem sie ihm gerade die Zielpunkte bezeichnet, nach denen er trachten, zugleich aber auch die Grenze bemerklich macht, über die hinaus er nicht gehen, sich dieses Zieles selbst nicht bemächtigen soll. Der Verstand dagegen, im Besitz des einzigen Instrumentes, objectiv giltige Erkenntnisse zu machen, verbietet der Vernunft wiederum, ihre Ideen für etwas Wirkliches zu halten, und bezüchtigt sie des unbefugten Schwärmens, sobald sie, unabhängig von ihm, etwas für sich selbst erkennen zu wollen sich beigehen läßt. Daher sagt Jacobi in der Schrift: Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen (sämmtl. Werke III. S. 82): „Nach dem Kantischen Friedensinstrumente gibt es folgenden Vergleich zwischen Beiden: die Vernunft hat dem Verstande das Verneinen zu verbieten, der Verstand hingegen der Vernunft das Bejahen; die Vernunft hat den Verstand zu respectiren und wird p o s i t i v durch ihn eingeschränkt; der Verstand hingegen erhält von der Vernunft nur eine scheinbare Begrenzung, eine n e g a t i v e Einschränkung, und bedient sich ihrer Ideen, ohne seine Verständigkeit aufzugeben, zur äußersten Erweiterung seines Gebietes. Die Vernunft

sitzt im Oberhause, der Verstand im Unterhause; **letzterer** repräsentirt die Sinnlichkeit, die eigentliche Souverainetät, ohne deren Ratification nichts Giltigkeit haben kann."

Um aber auf die drei Ideen der Vernunft selbst noch einmal zurückzukommen, so erweist sich, nach Kant, die Natur derselben, als rein formell und bloß zu logischem Gebrauche tauglich, dadurch am augenfälligsten, daß sogleich Widersprüche und Fehlschlüsse hervortreten, sobald man diesen Ideen objective Wahrheit beimißt, d. h. sobald man sich das, was sie bezeichnen, als wirklich existirende Objecte denkt.

Daß also z. B. gleich die erste Idee, oder der Begriff der Substanz nichts als ein leerer logischer Verhältnißbegriff, bloß die Form des Denkens, den Act der Synthesis selbst, betreffender sei, bemerkt man leicht. Man betrachtet zwar gemeiniglich jedes Ding als ein bestimmtes Etwas (Substanz), das verschiedene Eigenschaften (Accidenzen) an sich hat; z. B. das Salz ist eine Substanz, welche kubische Gestalt, einen bestimmten Geschmack, eine bestimmte Härte, Schwere und weiße Farbe hat; wenn man aber diese fünf (oder mehr) Eigenschaften, die man **an** ihm, dem Eigentlichen, hängend denkt, absondert und fragt, was man noch übrig behalte, so findet sich, daß mit allen Accidenzen auch überhaupt Alles, die Substanz selbst, hinweg ist, und es zeigt sich demnach klar, daß man mit der sogenannten Substanz nur eben den Inbegriff, das Zusammenfassen, die Synthesis dieser Eigenschaften im Bewußtsein gemeint hat, nicht aber etwas außerdem, was gleichsam den verborgenen Kern derselben ausmachte. Es verhält sich damit eben so, wie mit dem Ganzen; ein Ganzes verschwindet, wenn man alle Theile, woraus es besteht, wegnimmt. — Ein einziges Wesen ist es, welches hier eine Ausnahme zu machen scheint, und woran wir ein reines Subject, eine wahre Substanz, auch abgesondert von allen Accidenzen, übrig behalten und gefunden zu haben scheinen; dieß ist unsere eigene Seele. Denn die Accidenzen oder Bestimmungen der Seele sind Vorstellungen, Gefühle u. s. w., kurz Alles, was an oder in der Seele vorgeht; alles dieß ist doch eine bloße Modification, Veränderung der Seele; sie selbst also, an der etwas vorgehen soll, muß doch

da sein und zum Grunde liegen. Hier, scheint es, haben wir ein wahres, reines Subject, und zwar unmittelbar an und in uns selbst, in unserm eignen Bewußtsein angetroffen, ein Subject, das sich seiner Persönlichkeit, Identität u. s. w. unmittelbar selbst bewußt ist. Allein die Wirklichkeit auch dieses Subjects beruht genau erwogen, nach Kant, dennoch nur auf einem Schluß, und zwar auf einem Fehlschluß (Paralogismus), wiewohl auf einem unvermeidlichen; unvermeidlich, weil wir immer uns genöthigt finden, zu Accidenzen, Veränderungen und Bestimmungen ein Etwas vorauszusetzen, was verändert wird; dennoch aber ein Fehlschluß, weil von diesem denkenden, fühlenden Subject uns lediglich nur seine Modificationen zum Bewußtsein kommen; nur seine Modificationen, wechselnden Gefühle, Gedanken, mithin seine Accidenzen kommen uns zum Bewußtsein, nie aber das Subject oder die Substanz der Seele rein an sich selbst. Diese bleibt uns ewig unbekannt, wird nie zu einem Gegenstande der innern, geschweige der äußeren Erfahrung; die Annahme ihrer Existenz beruht bloß auf einem Vernunftschluß, der aber eben ein Vernunftfehlschluß ist. (Krit. der reinen Vernunft S. 341. flgd.) Es geht uns also auch mit diesem Subject, wie mit jedem andern; wir wissen von dem Seeleninnern eben so wenig, wie von dem Wesen der materiellen Dinge; wenn wir alles Denken, Fühlen u. s. w., kurz alle Accidenzen von demselben absondern, bleibt uns eben auch nichts, nur eine Leere, der bloße logische Inbegriff übrig, der nichts als die Zusammenfassung aller jener Accidenzen im Bewußtsein bedeuten kann; — eine Argumentation, die gegen die vormalige Wolfische Schule gerichtet und in so fern völlig schlagend war, als eben diese Schule auf demselben Wege eine Realität und Substantialität der Seele oder des Geistes beweisen wollte, die auf nichts Anderes, als diese einfache Dingheit hinauslief.

Was die zweite Idee, die des Weltganzen oder der Natur, anlangt, die zu einer rationalen Kosmologie führen sollte, so fordert die Vernunft absolute Vollständigkeit in der Zusammensetzung des Weltganzen, der Quantität, der Qualität, der Causalität (Relation) und der Nothwendigkeit (Mo-

dalität) nach. Bei der psychologischen Idee ließ sich, wie gezeigt, überhaupt gar nichts bündig beweisen; hier aber in Bezug auf die Welt, das Räumlich-Zeitliche, zeigt sich das sonderbare Phänomen, daß sich allemal ein Gegentheil so gut wie das andere, die Thesis so gut wie die Antithesis beweisen läßt. Dieß sind die merkwürdigen Widersprüche der Vernunft mit sich selbst, oder die sogenannten Antinomieen.

Ich kann mir nämlich 1) weder vorstellen, daß die Welt keinen Anfang habe, noch daß sie einen habe; weder daß sie Grenzen im Raume habe, noch daß sie nirgend eine Grenze haben solle; ich kann mir 2) vorstellen, daß irgend eine Substanz immerfort in kleinere und immer kleinere Theile getheilt werden könne, ohne daß man jemals auf die kleinsten, auf etwas Untheilbares käme; aber ich kann mir auch hinwiederum nicht vorstellen, daß dieses Theilen ewig fortgesetzt werden könne, weil man, wenn man sich das Ganze als zusammengesetzt denkt, doch immer Theilchen (Atome) dabei voraussetzen muß, die an sich selbst als einfach betrachtet werden; 3) muß ich mir denken: Alles, was geschieht, hat eine Ursache, und jede Ursache hat selbst wieder eine andere, in der sie begründet ist, ich muß mir aber zuletzt dennoch einmal eine erste Ursache denken, die selbst wieder keine Ursache hat, mithin unbedingt, absolut oder frei ist; und endlich 4) kann eine oberste als nothwendig vorausgesetzte Ursache der Welt weder als immanent, in der Welt selbst liegend, vorgestellt werden, weil sonst die Welt ihre Ursache in sich selbst haben, d. h. die Welt, ehe sie selbst war, sich selbst geschaffen haben müßte; noch kann ich mir diese Weltursache als außer oder über der Welt und von ihr zeiträumlich verschieden — extramundan — denken, weil sonst eben der Zusammenhang der Welt, als Wirkung, mit ihrer Ursache ganz aufgehoben, mithin gar nicht erklärt würde; als eigentlicher Weltanfang müßte doch die Weltursache mit ihrem Product, wie Keim und Pflanze, wieder in Zeit und Raum verbunden, also wieder als immanent gedacht werden.

Dieser Widerstreit kommt nun, nach Kant, daher, daß man die Idee von der absoluten Vollständigkeit (Totalität der Bedingungen), welche bloß ein Regulativ für den Ver-

stand ist, welche aber als Gegenstand, als rerum natura, nirgends existirt, und überhaupt nur eben in dem unermüdeten Regressus des Verstandes, in dieser actio, besteht — daß man also diese Idee hypostasirt, und das, was bloß ein Verfahren unseres Verstandes ist, für eine Verbindungsweise, Form oder Beschaffenheit der Wirklichkeit — für die Welt selbst nimmt. Weil nun sogleich ein Widerspruch herauskommt, sobald man dieß thut, so ist dieß ein indirecter Beweis, daß die Vernunft uns überhaupt gar nichts von der Beschaffenheit der Welt an sich lehre, noch lehren könne, sondern nur unsere subjective Auffassungsweise der Form unserer Vorstellungen und Gedankenverbindung sei. Es ist mit den Ideen wie mit den Verstandeskategorieen: gleich wie wir z. B. die Ursachlichkeit nur als eine Verbindungsweise, eine Anschauungsweise des Verstandes, nicht als eine Weise der Natur betrachten dürfen, als eine Verknüpfung, die sich nicht aus der Natur in uns herüberspiegelt, sondern die wir vielmehr aus uns in die Natur hinüberspiegeln; so auch die Ideen: sie bedeuten nur die Action, das Verfahren des Verstandes in seinem Kategorisiren, nicht einen Gegenstand; und so soll man, nach Kant, zu dem Geständniß gebracht werden, daß man mittels der Vernunftideen etwas fälschlich von der Welt behauptet habe, was bloß von dem subjectiven logischen Denken gilt; daß man ein Gesetz, welches dem Denken seinen Lauf vorschreibt, für ein Gesetz des Weltlaufs gehalten — eine Behauptung, die so lange als irrthümlich erscheinen müsse, als nicht etwa auf anderm Wege erwiesen worden wäre, daß die Gesetze des subjectiven Denkens auch die der Welt an sich seien. Nach Kant sind sie bloß die Gesetze der Erscheinungen, die wir von der Welt in uns tragen, weil wir sie in uns selbst so, wie sie sind, hervorbringen.

Noch deutlicher zeigt sich dieß endlich bei der dritten Idee, die aus der Form der disjunctiven Schlüsse entspringt*), welche Form eine absolute Vollständigkeit der Glieder einer Eintheilung, den Inbegriff alles Möglichen, alles Denkba-

*) A ist entweder b oder c oder d; nun ist A nicht c und nicht d; also ist es b.

ren einer Sphäre, anstrebt. Diese Vollständigkeit, hypostasirt, gibt die Idee eines allervollkommensten Wesens (ens realissimum). Kant nennt diese Idee deßhalb, weil sie die Bestimmtheit eines Einzelwesens, eine Personalität oder Personification in sich schließt, nicht Idee, sondern Ideal, und zwar vorzugsweise das Ideal der reinen Vernunft.

Allein auch hier läuft dieselbe Illusion wieder unter. Die ganze Idee ist nämlich eigentlich auch gar nichts weiter als die Form des disjunctiven Schlusses in abstracto, nichts als der logische Begriff der absoluten Vollständigkeit, nämlich aller wesentlichen Stücke überhaupt, die zu einem Ganzen überhaupt gehören, der Begriff der erdenklich höchsten Einheit in der Fülle, der höchsten Vollkommenheit ohne irgend einen Mangel oder eine Lücke. Auch diesen abstracten und gar nicht in concreto darstellbaren Begriff, der an sich nicht mehr Wesenheit hat, als etwa die Ausdrücke: Richtigkeit, Güte, Schönheit, Wahrheit u. a. — dieses bloße Gedankenziel muß man erst mit der Einbildungskraft realisiren, hypostasiren, personificiren, um es zu dem zu machen, was wir uns unter Gott zu denken pflegen. Daß wir diesen logischen Begriff der absoluten Vollständigkeit und Vollkommenheit zum Denken nöthig haben, ist gewiß; daraus folgt aber nicht, daß dieses logische Abstractum und hypostasirte Schema auch ein wirkliches Wesen sei; denn die Existenz gehört nicht zu den Prädicaten der Vollkommenheit, wie Kant gegen den bekannten ontologischen Beweis vom Dasein Gottes an dem oft wiederholten Beispiele von den 100 Thalern bewies, die, gedacht, eine eben so große Summe sind, als sie in der Wirklichkeit ausmachen*).

*) Schulz, Erläut. S. 145. Wolf nämlich hatte die Wirklichkeit als eine Vervollständigung der Möglichkeit, complementum possibilitatis, dargestellt.

Dritte Vorlesung.

(Fortsetzung. — Jacobi.)

Kant behauptet: es ist unmöglich, das wirkliche Vorhandensein einer Gottheit, eines allumfassenden Weltsystems und selbst unserer Seele, als besonderer für sich bestehender Substanz zu beweisen, ja der Versuch, solches zu beweisen, führt sogar zu unlöslichen Widersprüchen. Gewöhnlich meint man, Kant habe die Beweise für das Dasein der Gottheit u. s. w. nur deßhalb nicht für vollständig erachtet, weil er für einen vollständigen Beweis vom Dasein eines Gegenstandes die Aufzeigung desselben in der sinnlichen Erfahrung gefordert, dieß aber in Bezug auf die drei genannten Gegenstände ein für allemal nicht möglich sei. Dieß aber war nicht der einzige, ja nicht einmal der rechte Grund; denn jene Forderung bezog er gar nicht auf Vernunft-, sondern auf Verstandesbegriffe. Seine Argumentation hatte vielmehr noch einen weit tiefern Grund. Er nahm nämlich nicht etwa nur schlechthin an, die drei höchsten Ideen seien uns auf unerweisliche Art eingepflanzt, sondern er ging tiefer und wies auch nach, wie wir selbst durch eigne Thätigkeit darauf kommen, sie selbst erzeugen. Die drei Ideen entstehen uns angegebener Maßen, indem wir beim Schließen auf die Art und Weise aufmerken, wie wir schließen; dieß Hypostasiren dieser Art und Weise geschieht zwar nicht mit Absicht und Bewußtsein, sondern unwillkührlich und unvermerkt, aber das, was diese Hypostasen bezeichnen, ist doch keineswegs ein objectiver und reeller Gegenstand, sondern eine bloße subjective Thätigkeitsform; die Ideen also, so gut wie die Kategorieen, bedeuten doch nur die höchsten logischen Denkgesetze oder Functionen des Denkens (wie oben weitläufig gezeigt wurde) **in abstracto** aufgefaßt und auf Begriffe reducirt. Deßwegen nun, weil un-

sere Vernunft im Denken z. B. nach dem Allumfassen, der Totalität des Denkbaren strebt, müssen wir freilich noch nicht annehmen, daß eine Totalität von Wesen, oder eine Welt außer uns existirt; eine wirkliche Welt und jenes Denkgesetz sind noch weit von einander geschieden und an sich ohne allen nothwendigen Zusammenhang.

Da demnach zufolge der Kritik der reinen Vernunft ausgemacht ist, daß die eigentlichen Gegenstände der Metaphysik, Gott, Welt und Geist (Freiheit, Subjectsein) unserem Erkennen gänzlich unzugänglich sind und jenseits der Grenze alles philosophischen Wissens liegen; ja noch mehr, da erwiesen ist, daß jene Ideen ursprünglich, eigentlich und in Wahrheit nur abstracte Bezeichnungen unserer menschlichen Denkform, und dieser nur abgeborgt sind, Formen also, die wir erst abstrahiren, dann mittels des sogenannten realen Vernunftgebrauches objectiviren (als Objecte denken) und zum Theil personificiren — so kann nach all dem Gesagten auch nicht die leiseste Hoffnung übrig bleiben, mit Hilfe der Theorie je zu erfahren, ob überhaupt übersinnliche Dinge, diesen Ideen entsprechend, da seien oder nicht; ja sehen wir auf den nachgewiesenen natürlichen Ursprung und die erste Bedeutung dieser Ideen, so wird es sehr zweifelhaft, ob wir überhaupt noch consequenter Weise an die Wirklichkeit solcher Gegenstände glauben können, und es ist eine sehr bedenkliche Frage, ob Kant, indem er die Vernunftgegenstände über das Gebiet des Verstandes und der Erfahrung erhob — in der Absicht, um sie dadurch zugleich auch für jeden Gegenbeweis unzugänglich zu machen — nicht vielmehr zu viel bewiesen habe, nämlich nicht bloß dieß, daß sie außerhalb des Gebietes aller Beweise und Gegenbeweise liegen, sondern daß sie, die Ideen selbst, in sich undenkbare Widersprüche einschließen. Zwar sagt dieß Kant keinesweges — er versichert vielmehr im Gegentheil, der Widerspruch entstehe nur dann erst, wenn diese Ideen auf concrete Realitäten angewendet werden sollen, und behauptet dem zufolge nur, der Versuch eines Beweises führe auf Widersprüche; aber der Nachweis von dem angegebenen Ursprunge, der Bedeutung und dem beschränkten, bloß logischen Gebrauche der Ideen, wonach ihre Rea-

lität wenigstens in der Theorie für eine handgreifliche Fiction der transscendentalen Einbildungskraft gelten soll — dieß Alles beweist deutlich genug, daß das Denken nicht sowol mit der Wirklichkeit, als vielmehr mit sich selbst im Widerspruche ist, da es (als Verstand) der empirischen Wirklichkeit erst alle die Formen giebt, mit denen es nun in Zweispalt geräth; und dieses Raisonnement mußte mithin den Grund des Glaubens für consequente Denker gewiß auf's Tiefste erschüttern *).

Um aber doch den Ideen, weil sie die höchsten Interessen der Menschheit betreffen und im praktischen Leben entschiedene reale Causalität haben, in anderer Rücksicht volle Geltung zu verschaffen, mußte Kant sich von dem bisherigen Wege, dem eigentlichen Grund und Boden des philosophischen Wissens, ganz hinwegbegeben auf ein anderes außerhalb seines theoretischen Systems, auf das Gebiet des praktischen Vernunftglaubens; und hier eigentlich ist es, wo er sich mit seiner Lehre einen Beifall und Anhang in der gebildeten Welt erwarb, der eben so groß war, als die Revolution, welche er durch den theoretischen Theil seines Systems in der Schule anrichtete. Diese aber wies ihm alsbald nach, daß das Princip des praktischen Theiles nicht das des theoretischen sei, das Resultat von diesem dem Geiste jenes sogar zuwider laufe.

Dieses Resultat war, daß unser Erkennen und Wissen nicht über das sinnlich Gegebene hinaus könne, weil es sonst leer sei, und daß mit so rein formalen Vermögen, wie Verstand und Vernunft, nie und nirgends ein übersinnlicher, wahrhafter und wirklicher Inhalt gewonnen werden könne. Wer nun, fragte man, sich hiervon wirklich überzeugt hätte, und sollte nun doch, trotz dieser Ueberzeugung, im praktischen Theile eben jene selbigen reinen Erzeugnisse und Fictionen des menschlichen Denkens, die logischen Ideen, als Abbilder

*) Vergl. J. Kuhn: Jacobi und die Philosophie seiner Zeit. Mainz, 1834. S. 244 fdg. (Ueber die prakt. Vernunft in der Kürze ebendas. S. 285.) Jacobi, Werke III. S. 370. Fries, neue Kritik I. S. 28 und 35 der Vorrede.

wahrer objectiver Realitäten betrachten und an sie glauben lernen — würde der es wohl anders thun können, als entweder mit dem alle Zuversicht tödtenden Vorbehalt im Gemüth, daß er besser wisse, woher diese Schemen eigentlich stammen; oder, wenn er umgekehrt von der Wahrheit der praktischen Ansicht überwältigt würde, müßte er dann nicht das ganze Resultat der theoretischen Kritik fahren lassen und rein zu vergessen suchen?

Im theoretischen Theile ward gezeigt, daß das nothwendig zu Denkende eben deßhalb rein subjectiv sei, und von dem objectiv an sich Wirklichen gar nichts aussage, ihm auch nicht entspreche; im praktischen Theile wird gezeigt, daß gewissen Vorstellungen, eben darum weil sie subjectiv nothwendig sind (da sonst kein vernünftiges Handeln möglich sein würde), auch objectiv etwas Wahres entsprechen müsse. Woran soll man sich nun halten? Von der Praxis wird man zwar zu dem letzteren gezwungen, aber von der Theorie, wo eigentlich die freie Ueberzeugung davon zu suchen gewesen wäre, wird man im Stiche gelassen. Kant bedurfte in seiner praktischen Glaubenstheorie einer ganz neuen Grundlegung, und zwischen dieser und seiner Erkenntnißtheorie war kein Zusammenhang; ein solcher ist erst später durch wesentliche Modificationen der einen und der andern Lehre von seinen Nachfolgern erkünstelt worden*).

Dieß Resultat mag etwas hart klingen; aber beantworten wir uns aufrichtig die Frage, ob mit dieser Kantischen Ansicht nicht ein versteckter Skepticismus vielmehr tiefer in das Zeitalter eingedrungen, als, nach Kant's Absicht, daraus verschwunden ist? Mußte man sich nicht um des religiösen Glaubens willen gewissermaßen wissentlich der Unwissenheit in metaphysischen Dingen hingeben, sich dieselbe als nothwendige Resignation auferlegen? Weil es aber dem Sterblichen immer wohl ansteht, sich im Wissen zu bescheiden, sintemal wir einmal nicht allwissend sein können, und weil wir dadurch nichts an unserer Würde verlieren, welche durch Handeln und Glauben — freilich nur nicht blindes Glauben — hinläng-

*) Vergl. Schelling, philos. Schriften 1. S. 264.

lich gesichert ist, so konnten wir es uns um so geduldiger in dieser leidigen Scheinwelt gefallen lassen, je mehr wir eben durch die Gewißheit, daß alles vermeintliche Wissen nur Schein ist, auf das hingewiesen wurden, was wir nur ahnen und gläubig erwarten, und auf das, was dazu praktisch noththut. Die übersinnliche Glaubenswelt — konnte man sagen — obzwar nur trübe geahnet, erhebt sich doch eben nur in diesem Halbdunkel erst recht als die wahre über die Sphäre der sinnlichen Welt, wenn diese als nichtiger Schein anerkannt ist. Obgleich wir demnach das Verdienst, welches man gewöhnlich an Kant rühmt, er habe die höchsten Dinge vor jedem Gegenbeweis gesichert, indem er sie ganz aus dem Bereiche des Wissens hob, als etwas Negatives und, genau genommen, sich selbst Widersprechendes, für die Speculation so hoch nicht anschlagen können — obgleich er, wie die Erfahrung lehrte, weder der Mystik noch der Skepsis dauernd vorgebaut hat, und obgleich er jeden Versuch, auch nur einen Schritt über die gezogenen Schranken weiter zu gehen, als Thorheit bezeichnete, so konnte er doch Gutes stiften und hat es im reichsten Maße gestiftet; denn er hat nicht nur in praktischer Hinsicht die verderblichen Theorieen des Eudämonismus vernichtet, sondern auch theoretisch die Mehrzahl seiner Schüler, wie Sokrates, von einem Gebiete fruchtloser Grübelei und Sophistik auf das zurückgewiesen, was noththut, und überhaupt, wie der Erfolg lehrte, der philosophischen Thätigkeit innerhalb der Schule selbst den mächtigen Anstoß allein gegeben, welcher seitdem die Deutschen zur wahrhaft philosophischen Nation gemacht hat. Und so fällt uns denn bei allen Einwürfen dennoch zuletzt immer wieder das Xenion ein:

Wie doch ein einziger Reicher so viele Bettler in Nahrung
Setzt! Wenn die Könige bau'n, haben die Kärrner zu thun.

So fest Kant auch überzeugt war, daß die Philosophie nicht über den von ihm gezogenen Kreis hinaus könne, so prophezeihte er doch selbst, daß der menschliche Geist diesem Streben niemals entsagen werde. „Daß der Geist des Men-

schen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, sagt er in den Prolegom. S. 192, ist eben so wenig zu erwarten, als daß wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Athemholen einmal lieber ganz einstellen würden. Es wird also in der Welt jederzeit, und was noch mehr, bei jedem, vornehmlich dem nachdenkenden Menschen Metaphysik sein, die in Ermangelung eines öffentlichen Richtmaßes jeder sich nach seiner Art zuschneiden wird." Und so dürfen wir uns nicht wundern, daß trotz seiner Warnung die Speculation keinen Augenblick nach ihm still gestanden, ja vielmehr durch ihn erst recht in den Gang gebracht worden ist.

Eben so wenig kann es aber auch befremden, daß er selbst bei allem weitverbreiteten Einfluß doch eigentlich wenig oder keinen ganz getreuen Nachfolger gehabt, der genau seine Spur gehalten und das System nach dem ursprünglichen Plane vervollständigt hätte. Karl Leonhard Reinhold*) versuchte das neue Gebäude durch einen noch vermißten Grundbau unerschütterlich zu machen; er war es, der zuerst die entscheidende Forderung eines Princips der Philosophie aussprach und den fruchtbaren Gedanken faßte, durch eine Theorie des Bewußtseins**) eine allgemeine Verständigung zu erzielen — ein Gedanke, der seitdem immer von Neuem gefaßt, aber leider noch jetzt nicht genügend ausgeführt worden ist — indem er Subject, Object und die zwischen beiden schwebende Vorstellung genau unterschied und aus dem faktischen Vorhandensein der Vorstellungen, so wie aus der Beschaffenheit derselben erwies, daß im Subjecte nothwendig deßhalb sowohl Receptivität für den objectiv gegebenen Stoff, als auch Spontaneität für die subjectiv hinzuge-

---

*) Seine oft übersehenen Verdienste sind gewürdigt worden von dem Sohne, Ernst Reinhold, in dem Handb. der allgem. Geschichte der Philos. Gotha, 1830. 2ter Thl. 2te Abth. S. 140 fgd. S. auch Schelling in der Abhandlung: Vom Ich, als Princip der Philosophie. Tübingen, 1795. S. 32 fg. und Herbart, allgem. Metaphysik Bd. 1. S. 224 fgd.

**) Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. Prag und Jena, 1789. Ueber das Fundament des philos. Wissens. Jena 1791. S. 68.

thane Form der Vorstellungen vorausgesetzt werden müsse. Reinhold suchte zwar durch diese Theorie, wie gesagt, das Kantische System zu stützen, gab aber, indem er dadurch die Aufmerksamkeit überhaupt auf ein tiefstes und einiges Fundament lenkte, vielmehr erst die Veranlassung, daß nun Fundamente gelegt wurden, auf denen das Kantische Gebäude nicht mehr in seiner Integrität bestehen konnte. Salomon Maimon*) und Gottlob Ernst Schulze**) bewiesen überdieß, daß die Kritik nicht vermocht hatte, den in neuer Gestalt wieder auftauchenden Skepticismus auszurotten.

Niemand aber unter den damals Mitphilosophirenden trat dem Königsberger Denker einerseits mit so viel Anerkennung seines Verdienstes bei, anderseits so entschieden entgegen, als Friedrich Heinrich Jacobi, der Philosoph in Pempelfort.

Er wagte es, im Namen aller Unbefangenen die Vertheidigung der natürlichen Ansicht zu führen, und that dieß mit so viel einleuchtender Beredsamkeit, daß seine Schreibart, — eben so weit entfernt von scholastischer Steifheit als belletristischer Oberflächlichkeit — immerdar als Muster gelten wird; nur darf man nicht vergessen, daß er um sein freies philosophisches Glaubensbekenntniß, seine auf unmittelbare Thatsachen des religiösen Gefühls begründete Ueberzeugung darzustellen, der systematischen Strenge kaum bedurfte, und daß er sich des philosophischen Rüstzeugs nur in so weit bediente, als er polemisch auftrat.

Um sein Verdienst kurz zu bezeichnen: er war derjenige, welcher im menschlichen Gemüthe einen tiefen und geheimnißvollen Schatz ahnete, der noch lange nicht ausgebeutet, ja kaum noch berührt worden sei; und wenn er selber auch diesen Schatz nicht zu heben vermochte, so vertheidigte er ihn

*) Streifereien im Gebiete der Philosophie. Berlin, 1793. 8. Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist oder das höhere Erkenntniß- und Willensvermögen. Leipzig 1797. 8.

**) Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Herrn. Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie u. s. w. Helmstädt, 1792. 8. (anonym.)

doch siegreich gegen die Unglaubigen und lenkte die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen unablässig auf diesen Punct. Er sprach hiermit aus, was mehr oder weniger jeder Gebildete fühlt, es konnte ihm dabei an lauter und stiller Theilnahme von allen Seiten nicht fehlen, und so steht gewiß noch heut zu Tage der größte Theil des gebildeten Publicums auf seiner Seite.

Was den Verstand anlangt, so war Jacobi mit Kant darin völlig einverstanden, daß alle Thätigkeit desselben ein bloßes Ordnen und Formiren des anderwärts her erhaltenen Stoffes sei, wobei der Verstand selbst auf diese seine ordnende Function aufmerken, und dieselbe als Denkregeln — als Logik — aufstellen könne; welche Logik aber, an sich betrachtet, ohne allen Inhalt sei, daß jener also von der Beschaffenheit der Welt an sich gar nicht, sondern nur von der Art und Weise, wie wir die erhaltenen Vorstellungen bearbeiten, reden könne.

Hier aber, wo von einem durch die Sinne uns zugeführten Inhalt und der diesem Inhalt verliehenen Form die Rede ist, da schied Jacobi anders und genauer als Kant, was dem Sinne, als Organ, und was dem Verstande angehört. Wie das Gegebene durch die Sinne in uns eingehe und zur Empfindung in uns werde, erklärte er für ein unerforschliches Geheimniß; genug, daß es wirklich eingehe, und mit dem Eingehen zugleich die unmittelbare Gewißheit des Gegebenseins in's Bewußtsein mitbringe. Diese Gewißheit aber, daß es da sei, und ohne unser Zuthun da sei, sei so unläugbar, daß wir diese geradezu als über jeden Beweis erhaben und durchaus keines Beweises bedürftig erachten müssen. Ehe oder während Empfindungen in uns entstehen, wird sie der Verstand noch nicht gewahr — so bald wir empfinden, ist die Affection schon geschehen; wir können also ihr Entstehen auf keine Weise belauschen. Der Verstand, als das sich selbst beobachtende Vermögen des Menschen, findet die Vorstellungen, Empfindungen, Gefühle allemal schon fertig vor; sie sind da, ehe er sehen kann, wie oder woher sie kommen; er sieht überhaupt gar nichts in sich, bevor nicht diese Vorstellungen und Empfindungen factisch da, un-

mittelbar gegeben, d. h. auf eine der Selbstbeobachtung ganz unzugängliche Weise, wahrscheinlich aber doch durch eine Wechselwirkung der Sinne und der Objecte zu Stande gekommen sind; eine Wechselwirkung, die freilich für uns ein Wunder bleibt, deßwegen, weil der Druck oder Stoß eines Körpers auf ein geistiges Element, wie die Seele, eine Wechselwirkung von zwei Dingen, die toto genere verschieden sind, durchaus unerklärlich ist. Das Geschäft des Bewußtseins ist nur dieß, in diese trübe Fluth, dieses Chaos ununterschiedener Empfindungen zuerst Trennung, Bestimmtheit und Ordnung zu bringen*).

Kant hatte zwar auch eine solche Wechselwirkung der Sinne und der Dinge an sich angenommen; er hatte angenommen, daß die Dinge uns irgendwie afficiren; aber das, was wir nun als Affection davon in uns verspüren, war seiner Ansicht nach schon so ganz und gar, durch und durch von der eigenen Zuthat des Verstandes (die er hier Einbildungskraft nannte) imprägnirt, daß die Mannigfaltigkeit der Sinnesempfindungen selbst für ein völlig subjectives Machwerk, für gar nicht mehr dem Objecte entsprechend gelten konnte. — Er hatte, mit einem Worte, die ganze Natur, in die wir hineinsehen, für eine subjectiv nothwendige Erscheinung erklärt, so daß Jacobi schon hier im Bereich der

*) „Nach Jacobi offenbart zwar die unmittelbare Erkenntniß (der Verstand) auch kein objectiv Reales, aber sie ist darum nicht die Erkenntniß einer bloßen Erscheinung; vielmehr ist sie ganz die Darstellung des Objectiven, so wie es an sich beschaffen ist, nur enthält sie das Objective als solches nicht selbst und unmittelbar, sondern allein durch Zurückbeziehung auf die Wahrnehmung (sinnliche und übersinnliche), aber in dieser Zurückbeziehung auch vollständig und ganz. Nach Jacobi ist der Gegenstand der mittelbaren Erkenntniß ein getreues Abbild des Objectiv-Realen, nach Kant ein blos subjectiv nothwendiges Bild, in welchem das Ding an sich nicht einmal nachgebildet oder abgebildet ist, sondern eine schlechthinnige Erscheinung darstellt, wie der menschliche Geist selbst, der diese Erscheinung macht, in allen seinen Thätigkeiten (den theoretischen) nur ein Erscheinendes ist, dessen intelligibler Grund sonst nichts mit seinen Aeußerungen gemein hat, als das in seinem Nexus schlechthin unbekannte Causalitätsgesetz." Kuhn, Jacobi u. d. Philos. s. Zt. S. 283.

Sinnlichkeit den Stoff ganz vermißte, der als wahrhaft gegebener da sein und bleiben mußte, wenn der Verstand eine Grundlage haben solle.

Jacobi also berief sich auf diesen Satz: die Bilder, die ganze Mannigfaltigkeit der Vorstellungen in uns ist da — er berief sich auf diesen Satz als auf ein **Factum**, welches nicht nur über allen Zweifel erhaben, sondern auch selbst erst die Grundlage zu einem weiteren Nachdenken sei. Er hat hiermit zuerst ein sehr wichtiges Princip in der Philosophie geltend gemacht, nämlich das Princip der Thatsächlichkeit, und es wird sich erst in der Folge zeigen, wie unumgänglich dieß ist; hier nur eine einzige vorgreifende Bemerkung: ist die Beschaffenheit der Empfindungen und Vorstellungen wirklich, wie Kant wollte, dem größten Theile nach aus der Einrichtung des Verstandes erklärlich, rührt am Ende, wie Fichte wollte, alle bestimmte Mannigfaltigkeit der Vorstellungen von der Thätigkeit des Verstandes her — so haben wir an den Empfindungen nichts Ursprüngliches mehr, sondern wir haben sogleich nur die Einrichtung des Verstandes als Princip vor uns — der Verstand bleibt allein als das Wahre und Wesenhafte übrig — **er, der Verstand**, er allein — erscheint uns in seinen Wirkungen — nicht mehr Dinge — nicht mehr eine Außenwelt.

Um die Gewißheit einer Welt außer uns zu retten, muß das Bewußtsein auf diesem Standpuncte nothwendig zugleich auch das unmittelbar factische Dasein der Empfindungen und Vorstellungen festhalten und sich nicht beigehen lassen, sie aus einer innern Einrichtung des Verstandes erklären zu wollen, denn mit einer solchen Erklärung werden sie sogleich zu subjectiven Verstandesproducten, und wir können uns vor dem Idealismus nicht mehr schützen. Jacobi also wußte sehr wohl, was er that, wenn er darauf beharrte: die Sensationen sind factisch da, und sind rücksichtlich ihres Ursprungs im Bewußtsein völlig unerklärlich.

Hatte sich aber Jacobi nur erst hier im Bereich der Sinnlichkeit die schlechthin unerklärliche Thatsächlichkeit als ein zugestandenes Besitzthum erobert, so konnte er dasselbe Recht nun auch mit desto mehr Erfolg in einer höheren

Sphäre des Geistes geltend machen, nämlich in der Vernunft. Vernunft — von Vernehmen benannt — war ihm etwas ganz Anderes, als das logische Vermögen, wie es Kant in s. theoret. Philosophie darstellte. Jacobi sagte: Gleichwie unser Sinn ein Vermögen ist, das für uns Vorhandene unmittelbar wahrzunehmen im Bereich der Körperlichkeit; so ist auch die Vernunft ein Sinn, ein Vermögen, unmittelbar wahrzunehmen, was im übersinnlichen Gebiet des Geistes in uns da ist. Wir vermögen auch hier nicht zu sagen, wie und woher dieses factische Dasein von Ideen in uns — eben so wenig als wir vorher das wie der sinnlichen Empfindungen zu erklären vermochten; — aber sie sind factisch da: dieß ist wahr, unläugbar, gar keiner Beweisführung bedürftig. Jacobi konnte hier auf eine schlagende Weise gegen Kant argumentiren. Hat nicht Kant, fragte er, das factische Dasein der Ideen in seiner praktischen Philosophie angenommen und als das wahrhaft Letzte und Gewisseste betrachtet? Begnügt er sich hier nicht mit Recht damit, das factische Vorhandensein des Sittengesetzes (des sogenannten kategorischen Imperativs) als das Allerunumstößlichste gelten zu lassen? That er dieß in der Theorie der Praxis, wie konnte es ihm doch nur beigehen, in der Theorie des Wissens gerade das Umgekehrte zu thun? Was dort unumstößlich gewiß war, sollte hier nichts gelten?

In der That hat hier Jacobi den eigentlichen Grundfehler Kant's mit der Sonde berührt, den Fehler, das unmittelbar Gewisse — das, worauf erst alles Andere zu bauen wäre — selbst auf etwas Anderes und Tieferes noch gründen zu wollen, wodurch denn das Erste selbst erst wankend geworden ist.

Freilich können wir bei dem, was Jacobi als das Erste und Letzte bezeichnete — im Gebiet der Sinnlichkeit die Empfindungen, und im Gebiet der Vernunft die Ideen des Guten, Rechten und Schönen — noch nicht so kurzweg stehen bleiben; es ist hier nicht davon die Rede, daß er das, was wirklich das Erste, das Urfactum im Bewußtsein ist, richtig aufgefunden hätte — es ist nur davon die Rede, daß er die Thatsächlichkeit selbst als den Charakter des vielleicht noch

weiter zu Suchenden bezeichnete, woran man das wahre Fundament des Wissens würde erkennen können? daß er den einfachen Satz aussprach: Ihr leitet Alles, was Euch für gewiß gelten soll, aus höheren Gründen ab, Ihr wollt Alles bewiesen haben. Wie soll es denn aber zuletzt mit dem höchsten Grundsatze, mit der äußersten Wahrheit werden? Hier müßt Ihr doch zuletzt bei einem thatsächlichen Vorhandensein still stehen. Selbst wenn Ihr ein Axiom — etwa das: zwei Dinge, die einem dritten gleichen, sind sich selbst gleich — als den letzten Anker der Wahrheit aufstellen wolltet, was sagt Ihr damit? Ihr sagt: das ist eine factische Gewißheit, die als vorhandenes Denkgesetz in aller Menschen Geist liegt; Ihr beruft Euch also auf das Sein, das factische Dasein dieses Denkgesetzes. Das Daseiende nämlich, sich uns unmittelbar Gebende und Aufdrängende, als z. B. dar Vorhandensein unserer selbst, das Vorhandensein unserer Denkgesetze u. s. w. kann nur als Vorhandenes aufgezeigt, dem Bewußtsein nur gleichsam vorgewiesen werden, nie aber demonstrirt, d. h. aus höheren und allgemeineren Sätzen logisch abgeleitet werden. Dieser Fehler aber war das Erbstück der Scholastik — war ein logischer Aberglaube, der alsbald auch von andern Zeitgenossen erkannt wurde, namentlich von Fries, der ihn geradezu das Kantische Vorurtheil nannte (Neue Kritik der Vernunft Bd. 1. Vorrede), und deßwegen selbst bemüht war, durch anthropologische Untersuchungen dessen, was factisch im Gemüth beim Erkennen vorgeht, jenen Fehler zu vermeiden.

Dieser Erweis, daß die bisherige logischsynthetische Methode für die Metaphysik untauglich sei, dieß war der Punct, wo Jacobi fördernd eingriff in die Bildung der Wissenschaft, und den man aus seinen vielen andern Verdiensten um die Darstellung der Wahrheit überhaupt hier nur als den wesentlichsten herauszuheben hat.

Tiefsinnig spürte er dem geheimnißvollen Urquell der Ahnungen des Höchsten und Göttlichen in uns nach bis auf den Punct, wo diese Ahnung selbst als ein unmittelbares Innewerden oder Fühlen sich kund thut; er gab nicht zu, daß dieses Ahnen weiter nichts sei, als nach Kant ein dunkler

Druck der logischen Fessel beim Schließen — er bezeichnete es vielmehr als den eigentlichen Schatz und verborgenen Reichthum des menschlichen Gemüths. Weiter entwickelte er aber auch diese seine Ansicht nicht; er fühlte sich nicht etwa blos zu schwach, um weiter zu leuchten; er glaubte wirklich, das Letzte, Unerklärliche, dasjenige gefunden zu haben, was nur, daß es da ist, empfunden, nicht aber weiter erklärt werden — dessen Wesen gerade dadurch nur zerstört werden könne, daß man es aus noch Höherem erklären wolle. Dieß nämlich war der Grund, weßhalb er jedes demonstrative System, jede vollkommen logisch-nothwendige, nach dem Muster der Mathematik ausgeführte Demonstration — was sie auch enthalten möge — schon um dieser ihrer Form willen für eine unausweichlich fatalistische und pantheistische Lehre erklärte; so wie er dieß in einer früheren Schrift über Spinoza dargestellt hatte.

Er hatte gezeigt, es sei in unserm Geiste noch etwas mehr als ein todter und leerer Mechanismus des logischen Denkens und leerer Einbildungen; er hat uns eines tieferen noch unausgebeuteten Reichthums im Gemüth zuerst wieder versichert; und ist auch dieß sein Geschenk noch in den siebenfachen Schleier der Isis gehüllt, so hat er doch das Forschen mächtig dadurch angeregt, daß er nur erst wieder auf das Vorhandensein dieses köstlichen Kernes hinwies. Er selbst freilich meinte, diesen Kern müsse man auch genügsam ohne sträfliche Neugier bewahren, wenn man ihn nicht verscherzen wolle; es ergehe Jedem, der sich mit der Fackel des Wissens entschlossen in dieses Heiligthum wage, wie dem Jünglinge vor dem verschleierten Bilde zu Sais — denn jede vollendete wissenschaftliche Beweisführung könne, wie gesagt, nichts Anderes werden als Spinozismus, ein Ausspruch, dessen volle Bedeutung in der Folge noch klarer hervortreten wird. — Er selbst wollte sein Heiligthum nicht von dem reflectirenden Verstande hervorgezogen und zergliedert haben, und schrieb dagegen die bekannte Abhandlung: „Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen."

Hegel sagt eben so treffend als schön von ihm (S. W. XVI. S. 203.): „Jacobi ist gleich einem einsamen Denker,

der am Morgen des Tages ein uraltes Räthsel fand, in einen ewigen Felsen gehauen. Er glaubt an das Räthsel, aber er bemüht sich vergeblich, es aufzulösen. Er trägt es den ganzen Tag mit sich umher, lockt wichtigen Sinn heraus, prägt ihn aus zu Lehren und Bildern, welche die Hörer erfreuen, mit edlen Wünschen und Ahnungen beleben; aber die Auflösung mißlingt, und er legt am Abend sich nieder mit der Hoffnung, daß ein göttlicher Traum oder das nächste Erwachen ihm das Wort seiner Sehnsucht nennen werde, an das er so fest geglaubt hat."

Wir scheiden von ihm mit der dankbaren Anerkennung, daß er uns wenigstens so viel begreiflich gemacht hat, daß es einen Inhalt des Bewußtseins oder — wenn man will — des Gemüthes, der Seele — geben kann, der schon potentialiter im Bewußtsein liegt, ehe das wirkliche Bewußtsein um ihn weiß, dessen es sich also doch vielleicht noch auf irgend eine Art glücklicher, als bisher, bemächtigen und aus der dunklen Region des Ahnens und Fühlens in das Licht des Wissens herauffördern kann. Daß man sich aber trotz jener Warnung, dennoch nicht bei dem ruhigen, d. h. unphilosophischen Besitze beruhigt, daß man dennoch auf alle mögliche Gefahr hin weiter geforscht und geleuchtet hat, ist natürlich; denn der Philosoph kann eben so gut wie der Dichter von sich sagen:

> Ich halte diesen Drang vergebens auf,
> Der Tag und Nacht in meinem Busen wechselt.
> Wenn ich nicht sinnen oder dichten soll,
> So ist das Leben mir kein Leben mehr!
> Verbiete du dem Seidenwurm, zu spinnen —
> Wenn er sich schon dem Tode näher spinnt,
> Das köstlichste Geweb' entwickelt er
> Aus seinem Innersten, und läßt nicht ab,
> Bis er in seinen Sarg sich eingeschlossen

Vierte Vorlesung.

(Herbart.)

Jacobi beharrte, wie gezeigt wurde, bei der Behauptung, es gebe ein Dasein, ein Wesen, welches nicht etwa bloß durch und durch als reine Thätigkeit zu denken sei, sondern es liege den Dingen sowohl als dem Bewußtsein etwas Reales, ein Daseiendes zum Grunde, dessen Sein nicht vom Denken oder Thun, sondern umgekehrt, von dem das thatsächliche Thun und Denken erst abzuleiten sei. Dieß machte er besonders in der Folge gegen Fichte, aber auch früher schon gegen den Wolfianer Mendelsohn geltend — die Dinge seien nicht bloß ein Erscheinen, die Geister nicht bloß ein Denken, sondern es sei in beiden gleichsam ein Kern, eine Realität und Wesenhaftigkeit, die aber nicht weiter erkannt werden, d. h. für die wir keinen adäquaten Denkact oder Begriff auffinden können — eben deßhalb weil Sein und Realität an sich allemal etwas Ruhendes, Beharrliches, an sich Wechselloses ausdrückt, Denken und Erkennen aber gerade in sich selbst das Gegentheil, nämlich Thätigkeit und Bewegung, ist. Dieser Satz, den wir hier zunächst an die Darstellung der Lehre Jacobi's anknüpfen, dürfte uns in der Folge sehr wichtig werden, wenn wir eine entgegengesetzte Richtung der Philosophie darauf ausgehen sehen, alles Ruhende, im eigentlichen Sinne des Wortes Seiende (Nicht=werden, Nicht=thun) zu vernichten, weil dieses gegenständliche Sein, um verstanden zu werden, eben selbst in Begriffe verwandelt und zugleich zu etwas Gedachtem erhoben werden müsse.

Ich schalte deßhalb, um den Gesichtspunct der folgenden Anordnung zu bestimmen, schon hier vorgreiflich noch folgende Betrachtung ein, die indeß erst später weiter fortgesetzt und vervollständigt werden kann.

Fassen wir den Begriff des Seienden oder der Substanz recht scharf, und verbinden oder verwechseln ihn nicht mit dem der Ursache oder des Grundes, so werden wir gewahr, daß Substanz, in dieser Abstraction festgehalten, eigentlich nur das Ruhende, das wandellos Daseiende bedeutet, welches in diesem seinen Dasein von gar nichts Anderem abhängt, und von dem eigentlich auch nichts abhängt. Stellen wir uns z. B. vor: das Gold, als eine gewisse Substanz, ist klanglos, gelb, von einer gewissen Form; so denken wir diese Eigenschaften an dem Golde, oder vielleicht in dem Golde; wir sehen aber, so lange wir es so betrachten, nicht ein, wie die Substanz des Goldes die Ursache z. B. von der gelben Farbe ist, denken hier überhaupt noch gar nicht an einen Causalzusammenhang zwischen der Substanz und ihren Eigenschaften. Es könnte sich späterhin zeigen, daß der Begriff der Substanz und der der Ursachlichkeit, oder richtiger: des Grundes, allemal verbunden werden müßten, ja daß sie vielleicht ein und dasselbe Verhältniß in den Dingen an sich bedeuteten — aber daß dieß so sei, davon müßte man sich doch erst überzeugen, und der Begriff Substanz besagt dieß für sich selbst allein noch nicht. Substanz besagt eigentlich weiter gar nichts, als daß etwas Nichtaccidenz, Nichtinhärenz, Nichtprädicat — nicht bloße Beschaffenheit oder Eigenschaft an einem Andern und für ein Anderes sei, sondern eben selbst dieses Andere, das Selbstständige, Beharrende, schlechthin Unabhängige — das reine Gegentheil der Abhängigkeit. Diese Betrachtung mußte als eine der wichtigsten für das Verständniß der ganzen neuesten Philosophie angesehen werden.

Verbinden wir nämlich den Begriff der Substanz mit dem des Grundes, sehen wir Alles, was wirklich ist, auch zugleich als Wirkendes, Bewirkendes, Ursachlichkeit in sich Tragendes an, so erscheint uns Alles lebendig. Bleiben wir aber streng bei dem logisch abstracten Begriffe des bloßen Seins, oder genauer, der Substanz, stehen, ohne irgend etwas von dem Begriffe des Grundes beizumischen — denken wir uns das innere Wesen der Dinge nur so, als Substanzen, so steht Alles für sich und durch sich einzeln da, nichts bewirkt etwas, und wenn auch Eines am Andern hängt, so

hängt es doch nur zufällig oder gleichgiltiger Weise daran, ist aus diesem seinen Träger nicht geboren, noch aus dessen Wesen erklärlich.

Diese Betrachtung sollte uns hier zunächst nur dazu dienen, die doppelte Richtung zu bezeichnen, in welcher von nun an die nachkantischen Systeme auseinander gehen. Die eine Richtung faßt einseitig das Wesen der Dinge als Grund, als Ursachlichkeit, als ganz rein ausgedrückt, als bloße Thätigkeit und Bewegung auf, ohne eine Substanz, die thätig sei, in den Grund zu verlegen. Man kann diese Richtung die dynamische nennen, welche, von der Kantischen Naturlehre aus consequent fortgeführt, nothwendig die idealistische Wendung nehmen mußte. Die andere Richtung, in einseitiger Abstraction aufgefaßt, läßt alle Dinge bestehen als daseiende Substanzen, ohne innere Bewegung und Leben, als Atome, denen, wenn etwas werden soll, der Anstoß von außen kommen muß. Es ist die mechanisch-realistische*).

Während nun jene dynamisch-idealistische Richtung unmittelbar nach Kant ihre eifrigsten und scharfsinnigsten Bearbeiter namentlich in Fichte, Schelling und Hegel fand, blieb auch die realistische nicht unbeachtet; schon Jacobi neigte sich zu ihr hin; in der Folge aber trat Johann Friedrich Herbart entschiedener auf diese Seite — womit indeß nichts weiter, als nur ein entschiedenes Uebergewicht jener Grundansicht über die dynamische, nicht ein reiner und vollständiger Mechanismus oder Atomismus dieses Denkers behauptet werden soll, wie sich alsbald bestimmter zeigen wird. Es könnte, historisch betrachtet, nicht gleichgiltig scheinen, welche Seite wir zuerst verfolgten. Denn allerdings traten Fichte und Schelling eher auf als Herbart, dessen „Hauptpuncte der Metaphysik" erst im Jahre 1808 in's Publicum kamen, auch hat Letzterer seitdem eine dauernde Opposition gegen jene beiden, so wie gegen Hegel behauptet und in der Polemik gegen die dynamische Richtung seine vorzüglichste Kraft entfaltet. Da wir jedoch der leichtern Uebersicht wegen den polemisch-kritischen Theil seiner Leistungen um so

*) Herbart, Psychol. Bd. II. S. 506 fgd.

mehr beseitigen können, als derselbe vorzugsweise gegen Kant, Reinhold, Fichte und Schelling's Philosophie in ihrer ersten Gestalt, zum Theil auch wohl noch gegen die Wolfische Schule gerichtet ist, und in so fern von geringerem Interesse für die Gegenwart ist, und da wir nur die positive Seite seines Systems kennen lernen wollen, so scheint es zweckmäßiger, sein System hier sogleich näher an das Kantische zu rücken, mit welchem es der Sache nach auf das Genaueste zusammenhängt, ehe wir auf dem langen Wege, welchen wir anderseits mit jenen speculativen Dynamikern werden zurücklegen müssen, die Kantische Grundlage allzu weit aus dem Gesichte verlieren.

Da Kant, wie ihm schon Jacobi vorwarf, einerseits die sinnliche Erfahrung untergraben und zu bloßem Schein verflüchtigt, anderseits sich doch noch immer im Stillen auf sie gestützt, sich vielfach auf „die Materie der Empfindungen" als den einzigen Inhalt und Stoff der Erkenntniß berufen hatte, so bot natürlich das Kantische a priori und ebenso auch das a posteriori, jedes einen gesonderten Punct dar, welcher von Neuem angefaßt und zum Stützpunct gewählt werden konnte. Während nun jene Partei, von der Nothwendigkeit eines absoluten Princips für die Wissenschaft überzeugt, diesen Stützpunct zunächst im a priori, im absoluten Ich fand, behauptete Herbart den empirischen Standpunct in so fern, als er in dem factisch Gegebenen, d. h. in der allen vernünftigen Menschen gemeinsamen, natürlichen und unbefangenen Ansicht der Welt die nothwendige und haltbare Unterlage zu weiteren philosophischen Forschungen, hierin aber, in dem factisch Gegebenen, nicht ein einziges, sondern gar viele Realprincipien und Probleme des Philosophirens erkannte. Die Summe und Beschaffenheit unserer gemeinsamen Ansichten und Ueberzeugungen, der Zustand des Bewußtseins, welcher als der allgemein menschliche angenommen werden kann, dieser ist das Unmittelbare, was wir vorfinden, wenn wir zu philosophiren anfangen; und nur hierüber, über dieß Gegebene können wir philosophiren, d. h. unsere Vorstellungen, Begriffe und Ideen durch Nachdenken berichtigen, nicht aber aus einer allgemeinen und leeren

Idee, dem sogenannten Absoluten — was, genau besehen, nichts weiter als eine leere Abstraction vom Gegebenen ist — jedesmal etwas erschaffen. Die Philosophie ist daher, nach Herbart, nichts Anderes als eine wissenschaftliche Bearbeitung und Berichtigung unserer allgemeinen Begriffe zum Behuf der Erkenntniß des factisch Gegebenen; wir sollen und wollen die Natur in und außer uns begreifen, uns die wahren, ihrem Wesen entsprechenden Begriffe von ihr machen; dieß ist der Zweck und das Ziel alles Nachdenkens.

Wir nehmen daher einstweilen Alles so auf und an, wie wir es in unserm Bewußtsein vorfinden; dieß soll uns der Stoff sein, den wir bearbeiten; wir nehmen diesen Stoff, die unendlich vielen Empfindungen, Vorstellungen, Begriffe, nicht als ob wir daran schon das wirklich Wahre hätten, sondern als die Masse, die sich uns zu einem zusammenhängenden Ganzen der Wahrheit erst gestalten soll; denn nähmen wir sie nicht, so bliebe uns gar nichts, weder als Ausgangs-, noch Anhalt-, noch Zielpunct unseres Forschens. Gesetzt auch, daß sich Manches wirklich ganz anders verhalten sollte, als es uns Menschen erscheint, so muß es doch auch von diesem Scheine irgend einen Grund geben, aus dem er hervorgeht; dieser Grund muß entdeckt werden, und so leitet uns selbst der Schein nothwendig dahin, die Wahrheit zu suchen. Der Schein also kann nicht schlechthin von der Hand gewiesen und übergangen werden; denn man hat gewiß nicht den richtigen Begriff von dem Wesen der Dinge, wenn aus diesem Begriffe nicht zugleich der Schein erklärlich wird. Selbst also der natürliche Schein, um wie viel mehr nicht das Wahre in unserer empirischen Erkenntniß, ist eigentlich die Probe der philosophisch gefundenen Ansicht, und in so fern ist das Factische nicht nur der Ausgangspunct aller Untersuchung, sondern besteht auch noch zuletzt als das einzige Mittel, die ganze Rechnung darnach zu probiren und zu rectificiren.

Dieß ist einer von den Fundamentalsätzen, an welchen wir vorläufig festzuhalten haben. Es zeigt sich aber auch zugleich zweitens, daß die gewöhnlichen Vorstellungen, die wir von

den Dingen und ihrer Verknüpfung unter sich haben, und dem zu folge, daß die allgemeinen, aus der Beobachtung abstrahirten Begriffe bei genauerer Betrachtung mehr oder weniger Widersprüche in sich tragen und daher nicht tauglich sind, sofort als die wahren festgestellt zu werden. Diese Widersprüche, welche in den höchsten und allgemeinsten Begriffen namentlich dann hervortreten, wenn man sie auf die Wirklichkeit anwendet, hat zwar schon Kant bemerkt in dem Paralogismus und den Antinomieen — ja sie waren selbst den Alten kein Geheimniß — Hegel hat dieselben sogar zu dem eigentlichen Wesen des Verstandes und (wie wir sehen werden) der Existenz selbst gemacht — aber man hat mit denselben überhaupt bis jetzt noch nicht auf die rechte Weise zu verfahren gewußt; anstatt ein Mittel zu finden, die Begriffe selbst von allen Widersprüchen zu reinigen und dann erst sie auf das Gegebene überzutragen, hat man diese Widersprüche bestehen lassen, und nun entweder an der Fähigkeit unseres Verstandes, etwas wahrhaft zu erkennen, oder anderseits an der Wirklichkeit der Dinge selbst gezweifelt, auf welche diese Begriffe sammt ihren widersprechenden Elementen angewendet werden sollten. Es mußte also aus diesem unvorsichtigen Verfahren zuerst Skepticismus und dann — da man die Dinge alle bis auf das eigene Denken aus der Wirklichkeit hinweggeläugnet hatte — Idealismus entstehen.

Nach diesen oberflächlichen Betrachtungen, die uns nur vorläufig etwas von den Grundansichten Herbart's verrathen sollten, wenden wir uns nun an das System selbst.

Schon ein geringes Nachdenken über die sogenannten secundären Eigenschaften der Dinge — sahen wir früher — muß den Zweifel wecken, ob denn auch die Dinge an sich so beschaffen seien, wie sie uns erscheinen. Ist aber dieser Zweifel einmal erwacht und hat man wenigstens von einigen sogenannten Eigenschaften der Dinge eingesehen, daß sie gar nicht den Dingen, sondern uns selbst, als subjective Modificationen unseres Gefühls und Auffassungsvermögens zukommen, so schreitet die Skepsis auch unaufhaltsam weiter fort bis zu der Frage, ob denn diesem subjectiven Schein überhaupt etwas objectiv entspreche, ob es denn überhaupt

Dinge an sich gebe. Zuerst also bezweifelte man nur die Angemessenheit und Wahrheit der vorgestellten Qualitäten, jetzt bezweifelt man auch das Sein oder Dasein der Dinge selbst. Jenes kann man die niedere, dieses die höhere Skepsis nennen.

Ist man aber einmal bis zu diesem Gedanken vorgeschritten, so hat die Skepsis auch gleichsam ihren Culminationspunct erreicht, und man besinnt sich, daß, wenn die Existenz alles Realen überhaupt geläugnet und aufgehoben würde, auch der Schein, ja auch das Vorstellen und Denken, welches doch die unmittelbare Thätigkeit dieses Zweifelns selbst wäre, zugleich mit aufgehoben und nicht mehr da sein würde; man kommt also auf den Satz des Cartesius zurück: **cogito, ergo sum**, oder das **cogitare** selbst, diese geistige Thätigkeit wenigstens ist doch gewiß vorhanden. Diese aber, als das Letzte, unmittelbar Gewisse, was noch allein übrig ist, wird nun auch zu einer rein idealistischen Grundlage, von der aus, und auf die gestützt, man nun sich eine Brücke zur wirklichen Welt hinüber zu schlagen gedenkt. Ob und wie dieses geschehen könne, darüber haben die idealistischen Systeme Rechenschaft zu geben. Herbart läugnet es und erkennt überhaupt diesen ganzen Standpunct nicht für den wahren, sondern nur für einen abschweifenden Versuch des Denkens an, bei dem man sogleich den Irrthum gewahren und sich zur Wahrheit zurückgetrieben fühlen müsse.

Dem reinen Idealisten nämlich ist — wie sich dieß namentlich bei Fichte zeigen wird — zuletzt nichts mehr übrig, als nur sein eigenes Denken, also eine Thätigkeit, ohne etwas, ohne irgend eine geistige oder körperliche Substanz, welche thätig sei. Es fragt sich, ob eine solche reine, für sich allein webende und schwebende Thätigkeit überhaupt gedacht werden könne, und wenn sie auch abstracter Weise gedacht werden, d. h. wenn auch der Verstand das Wesen, welches thätig ist, und dessen Thätigkeit getrennt denken könnte, ob man doch von der letzteren sagen könne, sie *sei*. In einem gewissen Sinne zwar kann man dieß offenbar sagen, und sagt es oft, allein dann vermißt man auch sogleich ein *Etwas*, was thätig sein, denken u. s. w. soll, und kann sich überhaupt das Denken und Thun doch nur

als eine gewisse Verfassung oder Bestimmung desjenigen Wesens denken, welchem das Sein oder Dasein im eigentlichen Sinne zukommt. Die obige Frage also führt vor allen Dingen auf eine genaue Untersuchung dessen, was uns eigentlich das Wort: Sein bedeute.

Vorerst müssen wir hier vorsichtiger, als es gewöhnlich geschieht, Sein (als Zeitwort) von dem Seienden, dem Realen, Wirklichen oder dem Wesen genau unterscheiden *). Sein, dieser Begriff, auf den es uns hier besonders ankommt, bedeutet 1) dasjenige Verhältniß eines Gegenstandes zu unserm Denken, vermöge dessen er von dem Denken ganz unabhängig besteht und nicht verschwindet, wenn er auch aufhört, von uns oder irgend einem Menschen gedacht zu werden. Z. B. ein Berg ist, d. h. er verharret, er verschwindet nicht, obgleich ich ihn eine Zeit lang nicht vorstelle; es fällt mir nicht ein, zu glauben, der Berg sei so lange nicht da gewesen, als ich nicht an ihn dachte. Dieselbe Unabhängigkeit, die wir den Dingen, welche sind, von unserem Vorstellen zuschreiben, müssen sie aber auch 2) in Bezug auf alle andere Dinge besitzen, wenn wir wahrhaft von ihnen sagen wollen, sie seien. So werden wir z. B. von dem Glanze des Regenbogens nicht in demselben Sinne des Wortes sagen können, er sei, er sei etwas für sich, wie wir dieß etwa von den Tropfen sagen, an welchen sich der Glanz der Sonne spiegelt; sondern wir würden sagen: der Glanz existirt nur durch die Sonne und ihr Verhältniß zum Tropfen, oder des Tropfens zu unsern Auge. Ebenso könnten wir von der Bewegung, der Entfernung und dergleichen, von Allem, was wir als Eigenschaften einem Dinge zuschreiben, was aber, genau genommen, bloße Verhältnißbegriffe sind, nicht sagen, es sei, d. h. es sei etwas an und für sich, da es gar nicht an und für sich allein besteht, sondern nur an oder in einem Andern oder für und durch ein Anderes. Der Begriff des Seins, streng aufgefaßt, heißt so viel als absolut-sein, und schließt jede Relativität, jede Abhängigkeit

*) S. Herbart's allgemeine Metaphysik, nebst den Anfängen der philos. Naturl. Königsberg, 1828 — 1829. 2ter Bd. S. 73 fgd.

aus; denn in sofern etwas nicht an und für sich ist, sondern auf einem Andern beruht, ist es eben nicht selbst, kommt ihm der Begriff des Seins nicht zu. Dasjenige, von dem wir sagen: es ist, wird somit als selbstständig betrachtet, als unabhängig sowohl von unserem Denken, als auch von den Verbindungen anderer Dinge. Der Begriff des Seins also besagt (nach Herbart) eine ganze unabhängige Position, Setzung; welcher Ausdruck jedoch nicht zu dem Mißverstande Anlaß geben darf, als entstehe diese Setzung — das Sein des Dinges — erst durch unser Setzen, d. i. Denken. Wenn wir ein Ding als absolut setzen, so heißt dieß so viel, als wir denken es als ein nicht gedachtes Ding, als nicht bloße Vorstellung; es findet hier unserseits kein Setzen im activen und transitiven Sinne dieses Zeitwortes statt, eben so wenig seiten des Dinges ein von uns Gesetztwerden — sondern bloß ganz neutral: ein Selbst-dastehen, Bestehen für sich selbst; und eben diese gänzliche Neutralität von allem Gedacht- oder Bewirktwerden ist es, was dem Begriffe des Seins entspricht. Sein also wird von Herbart hier ganz streng verstanden, und heißt so viel als: absolutes Sein. Sein bedeutet also bloß eine Art und Weise der Setzung. Man fasse das Wort sein hier rein als Zeitwort und als Infinitiv, und man wird sich sogleich besinnen, daß dieses Sein selbst nichts ist, sondern bloß das Verhältniß von Etwas (zu unserem Denken und zu anderen Dingen) nämlich die Selbstständigkeit — das Selbstbestehen — aussagt. Man kann daher füglich sagen: Sein ist nicht. Dieser Satz hat einen Sinn, der uns darauf aufmerksam machen muß, daß allemal etwas hinzukommen, allemal von etwas die Rede sein muß, wenn gesagt werden soll, es sei oder sei nicht. Ebenso wenig, als etwa Laufen, Stehen, Schweben, für sich etwas ist, ist Sein etwas für sich; es handelt sich allemal hierbei um das Was, welches läuft, steht, schwebt oder überhaupt ist. Nunmehr wird es verständlich sein, wenn es ferner heißt, zum Sein gehöre allemal ein Was oder Etwas, das da sei, ein Quale; und daß man überhaupt gar nicht von dem Sein, sondern nur von dem Seienden als von dem Wirklichen

sprechen könne. In so fern einem Etwas das Sein beigelegt wird, ist es ein Reale, kommt ihm Realität zu; nur muß uns diese logische Trennung des Was, welches ist, und des Sein, welches dem Was zukommt, nicht verführen, zu meinen, das Was sei etwas für sich, außer seinem Sein, und das Sein sei etwas, ohne jenes; in der Wirklichkeit ist jenes Quale eben das Seiende, und das Seiende ist das Quale, eines und dasselbe; dadurch, daß von einem Quale gesagt wird: es ist, bekommt der Begriff desselben kein neues Ingredienz, es bleibt, was es früher (als Gedachtes) war rücksichtlich seines ganzen Inhaltes, wie schon Kant durch das bekannte Beispiel von den hundert Thalern einleuchtend gemacht hat.

Das Seiende also ist allemal ein Quale, ein Etwas, welches als seiend betrachtet wird. Aber nicht jedes Quale wird als (absolut) seiend betrachtet werden können; viele Qualitäten werden die absolute Position gar nicht vertragen; die Wissenschaft wenigstens wird Vielem, von dem man im gemeinen Leben sagt: es ist, das Sein wieder absprechen müssen, nachdem dieser Begriff, wie wir sehen, auf die genauere Bestimmung des absoluten oder reinen und wahren Seins beschränkt worden ist; denn es werden sich jedenfalls bei vielen Dingen rücksichtlich ihrer Beschaffenheit Widersprüche gegen den Begriff der Absolutheit zeigen, und somit die Anwendung dieses Begriffes auf sie unmöglich machen. Den Begriff der Realität ganz aufzugeben, ihn auf gar nichts anzuwenden, ist unmöglich; er muß seine Anwendung in der Natur finden, sonst würde Alles nichtig, als Nichts vorgestellt; dennoch kann er auch nicht ohne Unterschied auf alle Dinge (und deren Begriffe) übergetragen werden, weil diese, so wie wir sie uns denken, der absoluten Setzung widerstreben. Es wird also 1) genau zu bestimmen sein, was man unter dem Begriffe der Realität oder des Seins (angewendet auf Dinge) verstehe, und 2) werden die Begriffe, die wir von dem Wirklichen haben, wenigstens die umfassendsten und wichtigsten, deren Realität wir am wenigsten aufgeben können, der Prüfung unterworfen werden müssen, ob sie ihrem Inhalte nach mit jenem Begriffe der absoluten Position zusam-

menstimmen, d. h. so, wie sie gedacht werden, auch als seiend oder wirklich gesetzt werden können, oder nicht; im letzteren Falle aber werden sie sich eine solche Umarbeitung oder Bestimmung gefallen lassen müssen, daß sie dadurch fähig werden, vom Denken nun ohne Widerspruch mit sich selbst als seiend gesetzt zu werden.

In dem Begriffe der absoluten Position oder des Seins liegt erstlich, daß die Qualität des zu Setzenden schlechthin positiv oder affirmativ sei, d. h. keine Negation oder Beschränkung enthalte, welche die Absolutheit wieder aufhöbe. Jede Negation nämlich ist entweder das gerade contradictorische Gegentheil von Position und mithin Aufhebung des Seins, oder sie ist es doch als contraire, in gewisser Beziehung, hypothetisch und relativ. Etwas, was nicht für sich bestände, sondern, um zu sein, sich an ein Anderes gleichsam anhalten müßte, wie z. B. der Schein oder Schimmer an ein erscheinendes oder schimmerndes Wesen, dem könnte nur ein relatives Sein, d. h. kein wahres, kein Sein im eigentlichen Sinne, beigelegt werden, es könnte nicht für etwas Reales gelten. Auch läßt sich ja gar keine Beschränkung irgend einer Art denken, ohne daß zuvor gesetzt sei ein Positives, welches beschränkt werde.

Zweitens liegt im Begriffe der absoluten Position, daß die Qualität des zu Ponirenden schlechthin einfach, d. h. auf keine Weise als eine Vielheit oder als innere Gegensätze zu denken sei. Denn wollte man das Reale etwa denken als ein Zusammengesetztes von a und b, so wären nur zwei Fälle möglich: entweder a für sich und auch b für sich allein wären absolut und reell, und dann wäre also schon jedes für sich betrachtet ein einfaches Reelles, die Zusammensetzung also unnöthig; oder keines von beiden wäre, für sich betrachtet, reell und absolut, und dann könnte auch keine Realität aus der Zusammensetzung oder gegenseitigen Abhängigkeit entstehen. Man täusche sich hier nur nicht durch den abstracten Begriff der Einheit, in welchem man Zweierlei verbinden zu können glaubt; denn dieser könnte doch nur eine Zusammenfassung in Gedanken von zwei an sich entweder schon Realen oder Nicht-realen bedeuten. Wollte man sagen:

a soll nur durch b, b nur durch a zur Realität gelangen können, so hätte man hier den sich selbst widersprechenden Begriff einer causa sui; man setzte nämlich Etwas, was sich selbst erst erschaffen sollte, was also als noch nicht vorhanden zu betrachten wäre und mithin auch nichts erzeugen könnte.

Drittens: Die Qualität des Seienden ist schlechthin unbestimmbar durch Größenbegriffe; das Seiende als solches kann nie als ein Quantum, d. h. theilbar, in Raum und in Zeit ausgedehnt, betrachtet werden. Wohlverstanden: das Reale an oder in sich. In den allgemeinen Raum kann man zwar das Reale versetzen, eben so in die Zeit, aber immer nur als etwas in sich selbst Unräumliches und Unveränderliches, gleichwie man auch den mathematischen Punct in den Raum setzen kann und nach ihm die Entfernung und die Lage (den Ort) anderer Puncte bestimmen, von ihm selbst aber doch nicht sagen kann, er sei räumlich ausgedehnt, oder fasse einen Raum in sich. Er hat keinen Raum in sich, mithin ist das Prädicat des Raumes seinem eigenen Wesen völlig fremd. Daß dem so sei, folgt schon aus dem obigen zweiten Satze; denn wo Größe (Ausdehnung in Zeit und Raum) ist, sind auch Theile denkbar; diese Theile sollten als Theile des Realen, also selbst wieder als Reales gedacht werden; entweder es gäbe also vieles Reale (was nicht unmöglich ist), dann aber wäre doch schon das Einzelne und Einfache real, und es bedürfte nicht erst der Zusammensetzung; oder die Realität entstände erst durch die Zusammenfassung der Einzelnen zur Einheit, und dann träte dasselbe schon oben gerügte Dilemma wieder ein. Zeit und Raum also sind zu negiren von dem Begriffe des Realen an sich, aber deßhalb freilich noch nicht von den Verhältnissen, welche zwischen mehreren Realen stattfinden können; diese Verhältnisse nämlich erscheinen erst einem Dritten, dem außen stehenden Beobachter, sie gehören nicht dem Realen selbst an, gleich wie an dem Wesen des mathematischen Punctes nicht das Geringste sich ändert, ob und wie viel auch andere Puncte mit ihm (von einem Geometer) in Beziehung gesetzt werden. Die Frage, ob es mehr als ein Rea-

les in der Wirklichkeit gebe, kann nicht **a priori** entschieden werden; denn es liegt im Begriffe des Realen (nach Herbart's ausdrücklicher Versicherung) nichts, was den Gedanken der numerischen Vielheit ausschlösse, nur soll man keine Vielheit der Theile oder Qualitäten in einem und demselben Realen setzen, und mithin keine Räumlichkeit und Zeitlichkeit, weil diese Begriffe unmittelbar die unendliche Theilbarkeit in sich einschließen und somit auch auf das Reale übertragen würden. Ist es aber einmal verboten, das Reale auf irgend eine Weise theilbar zu denken, so folgt daraus, daß man sich dasselbe auch nicht als ein **Continuum** vorstellen dürfte. Diese Vorstellung nämlich, die der stetigen Größe, beruht darauf, daß man sich in dem Realen successiv Theile — aber als stets verschwindende, in einander fließende — denkt, freilich nur um sie sogleich wieder aufzuheben; also doch eine Procedur des Denkens mit dem einfachen Realen vornimmt, die nach dem bereits Gesagten auf dasselbe gar nicht anwendbar ist, sondern sich nur auf den Raum und die Zeit bezieht, welche man fälschlicher Weise dem Realen als Schema der Existenz untergeschoben hat. Wie mit der Stetigkeit, so verhält es sich aber aus denselben Gründen auch mit dem Begriffe der Unendlichkeit. Auch diese bedeutet nur ein Mißlingen des Vorstellens, welches über den Zusammenfassen des Vielen (als Theile eines Continuums) ermüdet und mit dieser seiner eigenen Handlung nicht zu Ende kommen kann. Das Sein (die absolute Position) ist ein Gedanke, der ein für alle Mal fertig ist; ein Etwas, mit dessen Setzen man nie zu Stande käme, ein nie ganz zu Setzendes wäre kein Absolutes; auf dasselbe ließe sich also der Begriff des Seins nicht anwenden; eben so wenig als er sich auf den Raum als solchen — die unendliche (blos vorgestellte) Leere — das unendliche Nichts — und auf die Zeit, als solche, anwenden läßt.

Ist nun auf diese Weise vorläufig der Begriff des Seins selbst, welches nun einmal das nie wegzuläugnende eben so sehr **a priori** als **a posteriori** feststehende Grundelement der ganzen Metaphysik ist, erst gesichtet und beleuchtet, so kann man nun auch getrost mit demselben an die Erfahrung, d. h.

an das a posteriori gegebene Einzelne, gehen, um sich mittels jenes Begriffs das Wesen der Dinge richtig zu denken, oder dieselben gleichsam durch jenen hindurch in der rechten Beleuchtung zu erblicken. Nur vergesse man hierbei nicht, daß der Begriff des Seins, oder, wie er nun genauer bestimmt war, der der absoluten Realität nichts weiter als eine Art und Weise war, sich die Dinge zu denken, nämlich gerade als nicht bloß gedachte, als Nicht-vorstellungen oder bloße Wirkungen von uns oder Anderem, sondern als selbstständige, selbst auf sich selbst beruhende. Zwar kommt auch den bloßen Verhältnissen, ja dem Scheine selbst, in so fern er ganz unabhängig von unserer Willkühr sich aufdrängt, eine gewisse Selbstständigkeit, aber doch nur in Bezug auf unser Vorstellen zu, nicht an und für sich selbst; es wird sich also auch von jenen Verhältnissen in gewissem Sinne sagen lassen: sie sind wirklich; sie sind nicht bloß subjectiver Schein sondern objective Erscheinung; dieser Unterschied kann jedoch erst später näher erwogen werden und bleibt vor der Hand, um den Begriff der Realität nicht zu verwirren, bei Seite. Bezeichnet nun aber dennoch dieses Sein eine bloße Art und Weise des Setzens (oder vielmehr Selbststehens), so muß auch allemal noch Etwas hinzugedacht werden, was da stehe. Dieses Etwas, und dieses Dastehende oder Seiende sind nicht zweierlei; das, was es ist, und seine Existenz sind gar nicht zu trennen, oder wie Zweierlei zusammenzuknüpfen, sondern dieses Was ist die Qualität, die gesetzt wird; verträgt es die absute Setzung, so ist es eben selbst das Absolute, und man muß nicht außerdem noch eine Substanz suchen, an der es als Qualität inhärire; sie selbst ist das Absolute, mithin sind alle Qualia (alle existirende Qualitäten) als Substanzen zu betrachten. Wollte man das Sein, die Existenz, für eine Qualität bei andern Qualitäten in dem Dinge ansehen, das Sein zu einem Prädicate des Wirklichen machen, so verfiele man in einen Fehler, den schon Kant nachdrücklich gerügt hat, und der das ganze System Herbart's sofort völlig unverständlich machen würde. Herbart beharrt dabei, daß das Sein nur der Begriff ist, durch welchen hindurch ich gleichsam

das Was erblicke, mithin auch, daß stets ein Was dasein müsse, wenn etwas erblickt werden soll. Wir haben zwar so eben diesen Begriff selbst, abstract, wie er ist, zum Gegenstande des Denkens gemacht, aber auch an ihm erkannt, daß er eben nichts weiter als eine Form, eine Art des Setzens, d. i. unsers Denkens, ist. — Ganz und gar im Widerspruche hiermit betrachtet die neueste Identitätsphilosophie, wie wir später sehen werden, eben dasselbige Sein unmittelbar als das Was selbst, was da ist, erkennt in ihm das Wesen der schaffenden Natur, das Leben und unmittelbar Reale selbst. Herbart dagegen unterscheidet zwar wohl auch den Begriff des Seins von andern Begriffen, und das gesetzte Was von andern Objecten; aber die Merkmale des Begriffs als solchen sind nicht die Merkmale des Was, und umgekehrt. Das Sein, welches an sich nichts als meine Position ist, soll durchaus nicht verwechselt werden mit den Qualitäten des Was, nicht unter dieselben versetzt oder gar zur ersten und wesentlichen Qualität des Objects an sich gemacht werden. Diese Verwechselung tritt besonders dann leicht ein, wenn der Zweifel etwas als wirklich Gesetztes wankend macht, wenn ich, durch Erfahrung oder Reflexion bewogen, meine ursprünglich arglose Setzung zurückgenommen (negirt) habe, oder wenn ich noch zweifele, ob ich ein Object als wirkliches oder nur als Gedankending betrachten, d. h. ob ich die schon zurückgenommene erste Setzung wieder erneuen, bestätigen, oder, was eben so viel heißt, die Negation wieder negiren soll.

Hier nun findet sich die über das ganze System ohne Zweifel entscheidende Grundansicht (Metaph. Bd. 2. S. 86.) ausgesprochen: „der Begriff des Sein bezeichnet eigentlich nichts als das Bekenntniß, daß wir eine in Ansehung des Gegenstandes unnöthige Frage aufgeworfen haben; nämlich die, ob es bei dem Setzen des Gegenstandes sein Bewenden haben solle. Statt nun zu begreifen, daß wir hier im Grunde mit uns selbst beschäftigt sind, geräth man leicht auf die Meinung, man habe von dem Gegenstande etwas gesagt. Der Gedanke des realen Gegenstandes war vergleichbar mit den Gedanken anderer Art; jener soll un-

beschränkt bleiben, diese sollen im Zaume gehalten werden, damit sie, die leeren Gedanken, nicht mehr gelten, als sie werth sind. Nimmt man nun die erste dieser beiden entgegengesetzten Bestimmungen für eine solche, die nicht bloß dem Gedanken des Gegenstandes, sondern dem Gegenstande selbst beigelegt sei, so verwandelt sich durch bloße Verwechselung das Sein in eine Qualität, und der Irrthum der alten Schule kommt in vollen Gang. Dieser Irrthum aber bestand bekanntlich darin, das Sein der Dinge so anzusehen, als ob es ihnen inwohne, inhärire."

Herbart will sagen: die Bedeutung des Begriffs ist mit der Denkbewegung des Begreifens nicht einerlei, obschon es wahr ist, daß im Begriffe nichts liegen kann, was wir nicht erst durch eine Denkbewegung hinein gelegt hätten; denn wir können ein für alle Mal nichts von einem Etwas wissen und behaupten, was gar kein Gewußtes, Gedachtes oder Begriffenes wäre. Dieser Grundlage aller Speculation kann und soll man sich auch gar nicht entziehen wollen. „Wir sind in unsern Begriffen völlig eingeschlossen; und gerade darum, weil wir es sind, entscheiden Begriffe über die reale Natur der Dinge." (Einl. §. 114.) Wüßten wir wirklich gar nicht von etwas Jenseitigem, einem Ansich der Dinge, so setzten wir es auch gar nicht voraus und könnten es nicht einmal negativ bestimmen. Sobald wir aber dieses Ansich wieder als ein Füruns, als an sich identisch mit unserem Begriffe betrachten, heben wir seinen wahren Begriff selbst auf. Das also, was wir darunter meinen, ist gar nicht zu verwechseln mit Begriff, und sein Begriff ist eben, daß es das Andere jedes formellen Begriffs thatsächlicher Denkthätigkeit ist. Wir haben also einen Begriff von dem Realen, Seienden, sollen aber diesen unseren Begriff, d. h. die Art und Weise, wie sich das gemeinte Transscendentale in unserem Geiste gestaltet, nicht mit diesem selbst verwechseln. Herbart also polemisirt hier nicht gegen den Grundsatz überhaupt, daß wir nur das in die Gegenstände verlegen, was im Begriffe gedacht wird; dieser Grundsatz, welcher auch von der neusten Identitätsphilosophie, nur auf andere Weise, wie von der früheren Wolfischen Schule anerkannt wird, bleibt auch hier

im Allgemeinen unangetastet; aber es ist hier die Rede von einem besonderen Falle. Der Begriff des Seins ist bekanntlich der allerabstracteste und leerste, deßwegen kann auch Herbart mit gutem Grunde läugnen, daß in demselben irgend ein Merkmal von einem seienden Dinge, irgend ein Was, eine unmittelbare Bestimmtheit angetroffen werde; eben deßwegen sei auch durch ihn nichts vom Gegenstande zu prädiciren; man müsse nur den Begriff richtig und rein denken, so werde man auch finden, daß in ihm nichts, d. h. keine Qualität, kein Was, ausgesagt werde.

Woher und wie kommt nun aber ein solches Was zu dem Sein hinzu, das dieser Begriff gebieterisch fordert, sobald er überhaupt irgend in Anwendung kommen soll? Dieses Was läßt sich (nach Herbart) nicht aus dem leeren Begriffe des Seins selbst entwickeln, herausanalysiren, sondern es wird von ihm gefordert, es kommt ihm anderswoher zu, es muß ihm gegeben, und zwar unmittelbar gegeben werden. Und hier treffen wir denn wieder auf jene unmittelbare Gegebenheit, factische Thatsächlichkeit, durch welche dieses System rückwärts mit Jacobi's Ansicht zusammenhängt*). Das Was ist in der Empfindung unmittelbar gegeben; es ist das Thatsächliche, und a priori wäre nicht einmal im Allgemeinen zu beweisen, daß überhaupt etwas sein müsse, wenn nicht schon unmittelbar etwas gegeben wäre; noch viel weniger kann a priori bestimmt werden, wie viel gegeben und wie das Viele an sich beschaffen sein müsse u. s. f. Das in der Empfindung gegebene Mannigfaltige nöthigt unmittelbar und zuerst zu Positionen, die aber freilich bei genauerer Betrachtung oft wieder zurückgenommen werden müssen. Man gewann, wie erwähnt, auf dem Wege durch die niedere und höhere Skepsis vorerst das allgemeine Resultat: gesetzt müsse werden; sodann fragte sich: wie muß gesetzt werden? und daraus folgt denn, daß das Was, welches gesetzt wird, nicht so beschaffen sein und gedacht werden könne, daß es der Art und Weise der Setzung widerstreite, und da-

---

*) Man erinnere sich u. A. auch an das gemeinsame Raisonnement über Spinoza bei Jacobi und an vielen Stellen in Herbart's Schriften.

durch das Denken mit sich selbst in Widerspruch bringe, die Setzung selbst ganz oder zum Theil wieder aufhebe. Dabei bleibt die besondere Qualität des Seienden an sich immerfort unbekannt; denn dadurch, daß es ein Gesetztes, Positives ist, ist eben noch gar nichts (Bestimmtes) von demselben erkannt; wie es an sich sei, können wir gar nicht wissen; nur daß mannigfaltige und viele Reale zu setzen seien ist aus der Mannigfaltigkeit des Scheines deducirbar, folgt aus dieser Mannigfaltigkeit der Erscheinungen einerseits und der Einfachheit des an sich seienden Realen anderseits; denn einerlei Reales könnte nicht verschiedenen Schein geben; verschiedenes Reale aber in verschiedenen Verbindungen wird auch verschieden erscheinen.

Gehen wir der Erscheinung vorerst ein Stück auf diesem Wege nach, so weit es in der Kürze geschehen kann. Das unbefangene und unerfahrene Subject setzt anfangs Vieles, was es später wieder zurücknehmen muß, ja es setzt Alles, was und wie es ihm erscheint, als real voraus. Vieles aber erweist sich bei näherer Erwägung nur als ein Anschein, und diesen muß das Subject, als seine Vorstellung, auf sich nehmen; dieser ist subjectiv in ihm; nur das, was nicht bloß Schein ist, ist und ist wirklich, nur das kann gegeben sein. Die Position ging also hier zuerst auf das unmittelbar Empfundene (Psychol. §. 141.); roth, blau, süß u. s. w. waren das Positive. Dieses aber wird durch die Reflexion gar bald zu Eigenschaften, Inhärenzen herabgesetzt, und die Dinge, denen sie inhäriren, gelten nun für das zu Setzende und wahrhaft Seiende. Aber auch dabei bleibt es nicht; man bemerkt, daß die Dinge Agregatzustände von mehreren Realen sind, und die Elemente werden nun als Seiendes betrachtet. „So wandert der Begriff des Seins, er zieht sich immer tiefer hinter das sinnlich Gegebene zurück, und immer weiter wird der Weg von diesem Gegebenen bis zu dem Realen, wovon es getragen, woraus es erklärt wird. Aber der Begriff des Seins muß für jede Bildungsstufe der Erkenntniß sich doch irgendwo befinden, weil sonst Alles als nichts vorgestellt würde." Es findet sich zuletzt, daß die Position auf das absolut Ein-

sache, was zwar den Empfindungen zum Grunde liegt, aber nicht als solches, sondern vielmehr als ein Gewebe von mannigfachen Verbindungen und Verschmelzungen wahrgenommen wird, zurückkommt, und bei diesem Einfachen allein wird jenes Setzen, welches skeptisch negirt worden war, zuversichtlich wiederholt.

Auf die Frage: warum verharren wir nicht bei dem Ausspruche der Skepsis? ist zu antworten: weil das Denken ein für alle Mal nicht im Widerspruche mit sich selbst verharren kann; der hier obwaltende Widerspruch aber liegt eben darin, daß im Denken der nothwendige Begriff des Seins mit den ebenso nothwendigen und nicht zu beseitigenden Abstractionen aus der unmittelbaren Erfahrung in Widerstreit geräth. Sei es, daß diese Wirklichkeit der Erfahrung zunächst nur die Wirklichkeit eines Erscheinens ist; der wirkliche Schein nöthigt uns schon, sobald er eben als bloßer Schein erkannt wird, zum Setzen eines Realen, da eben der Schein Dasjenige ist, was nicht für sich allein, sondern nur mit Wesentlichem und durch solches existiren kann. Hätten wir dagegen an allem Gegebenen der Materie und der Form nach (denn nicht bloß einfache Empfindungen, sondern auch die Verknüpfungen derselben sind gegeben), hätten wir an dem Gegebenen, so wie es sich giebt, ein widerspruchloses, harmonisches Ganzes, so wäre unser Wissen einverstanden mit der Erfahrung, bestände selbst in ihr, und es wäre gar keine Läuterung der allgemeinen Erfahrungsbegriffe (jener Summen von Erfahrungen, die wir im Bewußtsein zusammenfassen) nöthig. Allein diese Erfahrungsbegriffe, so wie sie auf psychologischem Wege zustande kommen, sind selbst voll Widersprüche, so daß wir einerseits zwar, ohne den größten aller Widersprüche zu begehen, nicht alles Sein aufheben, anderseits aber auch nicht, ohne viele partielle Widersprüche zuzulassen, die einzelnen Erfahrungsbegriffe so behalten können, wie wir sie psychologisch vorfinden; auf diesem Widerstreite und der daraus folgenden Bearbeitung der Begriffe beruht also die Nothwendigkeit der Metaphysik.

Verschaffen wir uns jedoch, ehe wir specieller in diese eingehen, einen Ueberblick über die Anordnung des Systems

im Allgemeinen; die Einsicht in die Architektonik und den Zusammenhang dieses Systems, welches in dieser Hinsicht von den früheren, so wie namentlich auch von dem Hegel'schen, wesentlich abweicht, wird dann sogleich auch auf die Methode oder Methoden dieses Philosophirens das gehörige Licht werfen. Während bei Hegel in der Logik, Natur- und Geistesphilosophie eine durch ein einiges Formal- und Realprincip gebundene, durch eine sich rhythmisch gleichmäßig wiederholende durchgreifende Methode bewegte Dreitheiligkeit des Systems auftritt, finden wir eine solche Triplicität allerdings auch bei Herbart, aber, abgesehen von vielem Anderen, schon dadurch ganz verschiedene, daß hier die drei Haupttheile, die Logik, Metaphysik und Aesthetik, weder durch ein gemeinsames Real- oder Formalprincip verbunden sind, noch eine fundamentale Lehre, die ein solches Grundprincip enthielte und erörterte, über sich anerkennen. Diese Unableitbarkeit der drei philosophischen Hauptwissenschaften auseinander soll als „Thatsache des Bewußtseins" anerkannt werden, freilich nicht unmittelbar, aber doch so fern sich im Verlaufe der Untersuchung die Selbstständigkeit des Princips als innere Empirie, als gegeben, kritisch herausstellt. Was Herbart als „Einleitung" seiner Philosophie vorausschickt und die Anhänger mit Hegel's Phänomenologie in Parallele stellen, ist eben so wenig, wie diese, ein seinem Inhalte nach selbstständiger und von dem Inhalte des übrigen Systems wesentlich verschiedener, im Organismus des Ganzen gegründeter Theil des Systems, der den übrigen zu absoluter Begründung dienen sollte und könnte, sondern hat nur einen didaktisch-propädeutischen Zweck für die Vorbereitung des philosophirenden Subjects.

Stellen wir hier die Aesthetik und die darin begriffene praktische Philosophie, als außer unserm Gesichtskreise liegend, beiseite, und setzen die Logik als bekannt voraus, so ist zunächst in Bezug auf die Metaphysik zu erinnern, daß diese Benennung in einem weiteren und in einem engeren Sinne genommen wird; im weiteren umfaßt sie 1) die allgemeine und 2) die besondere Metaphysik; jene nimmt den Platz der vormaligen Ontologie ein (enthält aber selbst wieder einen Abschnitt, der speciell Ontologie heißt) und be-

reitet die Grundbegriffe für die angewandte Metaphysik vor, welche ihrerseits in Psychologie, Naturphilosophie (anstatt der Kosmologie) und Religionslehre zerfällt. Im engeren Sinne dagegen bedeutet Metaphysik so viel als jene allgemeine oder eigentliche, in welcher Bedeutung wir auch hier dieses Wort vorzugsweise nehmen werden. Charakteristisch und gewissermaßen vorbedeutend ist es, daß, so wie in Hegel's System die Naturphilosophie zur Zeit noch unausgeführt geblieben ist, so im Systeme Herbart's die Religionsphilosophie. In der That sind dieß gerade, wie sich später zeigen wird, die Puncte, in welchen sich für beide Systeme die Schwierigkeiten und Anstöße aus innern Gründen am sichtbarsten hervorthun mußten. Auf eine Kosmologie oder Kosmogonie im Sinne der neuern Naturphilosophie, so wie auf eine eigentlich speculative Theologie wird Herbart überhaupt der ganzen Grundlage und Methode seines Systems zufolge nicht nur immerdar verzichten, sondern alle dergleichen Versuche sogar für transscendent und schon im Princip für irrthümlich erklären müssen.

Um uns aber von dem Gedankengange, welchen die theoretische Untersuchung ferner nimmt — also von der Methode im weitesten Sinne — eine genügende Einsicht zu verschaffen, diesen Weg natürlich und nothwendig zu finden, müssen wir uns noch einmal vorläufig an den psychologischen Gang erinnern, welchen das natürliche Bewußtsein, sich selbst überlassen, unwillkührlich im Philosophiren zu nehmen pflegt. Von Empfindungen, empirisch gegebenen Bestimmungen geht es aus, es verarbeitet dieselben zu Vorstellungen und diese zu allgemeinen oder Collectiv-Begriffen, unter welchen es, vom Besondern abstrahirend, das Gemeinsame der verschiedenen Erscheinungen zusammenfaßt. Solche Begriffe aber haben ihm bloß die Bedeutung von Abbreviaturen der Erfahrung und nur in so fern Sinn und Geltung, als sie für Zeichen des gegebenen Mannigfaltigen genommen werden, als man dabei an das empirisch gegebene Einzelne denkt, was in jenen generellen Begriffen schematisch zusammengefaßt worden ist. Es kommt darauf an, daß jenes Einzelne wirklich da und in der Empfindung (inneren und äußeren Erfahrung) wirklich gegeben war, sonst hätten auch diese generellen oder col-

lectiven Begriffe nichts, worauf sie sich bezögen, sie wären sonst nur Schemen, von Schemen abgezogen, und mithin für die Erkenntniß des Wirklichen völlig unbrauchbar. Man muß sich also in Acht nehmen, solche allgemeine Begriffe hier einzumischen, welche vielleicht nur Fictionen oder Hypothesen einer gewissen gangbaren Philosophie sind, z. B. die sogenannten verschiedenen Seelenvermögen; ferner auch solche Begriffe, die sich lediglich auf logische Gedankenverhältnisse beziehen: Möglichkeit, Denkbarkeit u. s. f., oder endlich solche, die sich auf die Objectivität der Welt beziehen sollen, aber so abstract sind, daß sie gar keinen Anknüpfungspunct mehr für das Gegebene darbieten, z. B. das Nichts, die Unendlichkeit und selbst das Sein, das Werden u. s. f. Allerdings aber hat die Metaphysik allgemeine und in diesem Sinne abstracte Begriffe nöthig; denn da sie erklärend in die unendliche Mannigfaltigkeit des unmittelbar Gegebenen eindringen soll, so würden sich ihr ebenso viele Probleme darbieten, als es Erfahrungsgegenstände giebt, ihr Geschäft somit ein endloses sein, wenn sie nicht dieses Gegebene in allgemeine Classen zusammenfassen wollte.

Solche allgemeine Rubriken oder Begriffe nun sind vorzugsweise diese drei: Ding, Materie und Ich. Und zwar muß das Ding selbst wieder unter einem doppelten Gesichtspuncte betrachtet werden; denn es erscheint erstlich als eine zusammengesetzte Einheit von mehreren Merkmalen oder Eigenschaften, und sodann als veränderlich. Die Materie würde auch mit unter den Begriff des Dinges fallen, und ebenso auch das Ich, wenn sich an ersterer nicht das eigenthümliche Merkmal einer bestimmten räumlichen Ausdehnung und an letzterem nicht das eben so eigenthümliche Phänomen des Selbstbewußtseins darböte; insbesondere ist es das letztere, welches die Welt der unmittelbaren innern Erfahrung ganz allein eröffnet, von welcher aus nun wieder Schlüsse auf das innere Verhalten der uns schlechthin äußerlichen Naturgegenstände allerdings — aber nur mit der größten Vorsicht und nicht ohne nothwendigen Grund — erlaubt sind.

So weit ist nun das Denken ohne Anstoß gekommen; nun aber zeigen sich ihm bei näherer Betrachtung sogleich

unerwartete Schwierigkeiten; es stößt in seinen Hauptbegriffen, die auf alles Wirkliche anwendbar sein sollen, im Dinge, in der Materie, im Ich, auf Widersprüche. Als seiend sollen sie, schon wegen ihres Ursprungs aus der Gegebenheit und wegen ihrer Beziehung auf dieselbe gesetzt werden, diese Setzung aber, ihr Sein, geräth sogleich mit der Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit in Widerstreit, welche diese Begriffe zugleich in sich schließen. Diese Begriffe sind gegeben, denn sie sind von den wirklichen Erscheinungen abgezogen, man kann sie nicht aufgeben, da wir die Wirklichkeit nicht hinwegläugnen können, auf die sie sich beziehen; anderseits können wir aber auch von dem Begriffe des Realen, wie es an sich gedacht werden muß, einfach, rein positiv, untheilbar u. s. f., durchaus nichts nachgeben, ohne die Realität selbst sogleich wieder aufzuheben.

Wie nun beides zu vereinigen, der Widerspruch zu heben, das Gegebene denkbar und das Denkbare zu dem Gegebenen passend zu machen sei, das ist die Aufgabe der Metaphysik, und zwar in ihrem ersten Abschnitte, der Ontologie, in Bezug auf das in sich mannigfaltige und sich verändernde Ding überhaupt; im zweiten, der Synechologie, in Bezug auf die Materie oder die Erscheinung des Realen in Raum, Zeit und Bewegung, und drittens in Bezug auf diejenigen eigenthümlichen Erscheinungen, die sich unmittelbar im Bewußtsein selbst, im Ich, ergeben —: Eidolologie. Ist nun, wie oben gezeigt wurde, 1) die Forschung von dem Gegebenen aus und zur Anerkennung der Widersprüche gelangt, die in dem Gegebenen (oder dessen Sammelbegriffen) liegen, so hat sie alle diese Begriffe als eben so viele gegebene verschiedene Probleme zu betrachten, und dieser Betrachtung die besondere Methode abzugewinnen, wie die Widersprüche, jedem Probleme gemäß, zu lösen sein werden. So fern nun der Widerspruch, so vielgestaltig er auch auftreten mag, doch dieß Gemeinsame an sich hat, daß ein Conflict des Seins (der inneren Einheit des realen Wesens) und der Mannigfaltigkeit der Erscheinung in einem scheinbar einfachen Begriffe eintritt, so werden sich auch diese hierbei anzuwendenden Methoden auf eine gemeinschaft-

liche Formel zurückführen lassen, welche Herbart speciell mit dem Namen der „Methode der Beziehungen" benennt. Die Methode der Beziehungen geht also recht eigentlich auf das Grundproblem aller Theorie und Speculation überhaupt. 2) Dieser Methode unterworfen, verharren allerdings die Grundbegriffe der Metaphysik nicht in derselben Gestalt, mit welcher sie in dieselbe eingingen; es eröffnet sich ein Einblick hinter alle Erfahrung und Erscheinung in das der Erscheinung zum Grunde liegende transscendentale Verhältniß des Realen, oder (wie sich sogleich zeigen wird) der vielen Realen unter sich, ein Verhältniß, welches, obschon mit sinnlichen Augen nicht wahrnehmbar, doch von der Art ist, daß die empirische Erscheinung vollkommen daraus erklärt werden kann. Denn hat sich nun solchergestalt die Forschung in das transscendentale Gebiet verstiegen, so muß sie auch 3) wieder dafür sorgen, daß die dort gewonnenen Erkenntnisse als denkbare, widerspruchsfreie Principien für die weitere Erklärung des Gegebenen gebraucht, d. h. in ihnen, als den Principien, die Möglichkeit nachgewiesen werde, für eine weiter vorzunehmende Ableitung der allgemeinen Gesetze und Beziehungen, aus welchen das Gegebene erklärt werden, mit welchen man also an die Welt der Erscheinungen wieder herankommen kann. Indem nun auf diese Weise die Gesammtuntersuchung von dem Gegebenen ausgeht, und nach einem Aufschwung in das Uebersinnliche wieder herab zum Gegebenen wieder zurückgeht, beschreibt sie, wie Herbart sagt, einen Bogen, dessen aufsteigender Theil aber anderer Methoden bedarf, als der absteigende; denn von einer logischen Analysis der gegebenen Begriffe ging sie aus; weiter getrieben durch den Widerspruch, langte sie bei der Methode der Beziehungen an, in welcher sich Analysis und Synthesis die Hand bieten; und durch eine construirende Synthesis senkte sie sich wieder herab, dem Gegebenen entgegen, um in den Theilen der angewandten Metaphysik, der Naturphilosophie und Psychologie, ihre gewonnenen Formalprincipien geltend zu machen.

Die Methode der Beziehungen, sagte ich vorhin, gehe recht eigentlich auf das Grundproblem aller Metaphysik, nämlich auf den Widerspruch, der überhaupt darin liegt, daß

ein Wesen sich in mannigfache Unterschiede trennen und doch dabei eines und dasselbe bleiben soll; es ist der Grundsatz der neueren Identitätsphilosophie, der bekanntlich als die Identität des Identischen und Nichtidentischen ausgesprochen worden ist. Dieser Widerspruch liegt 1) in dem Begriffe des Dinges mit mehreren Merkmalen — das Problem der Inhärenz: das Gold ist schwer, gelb, schmelzbar u. s. w.; alle diese verschiedenen Merkmale sind Eins: das Ding, welches wir Gold nennen. Keines dieser Merkmale für sich allein ist Gold, aber nähme man auch nur eines der wesentlichsten hinweg, so machten die übrigen kein Gold mehr aus, und nähme man sie alle hinweg, so bliebe nicht das Gold als der Stoff, es bliebe gar nichts übrig; die vielen Merkmale also sind und sind zusammen nur Eines, das Ding; dieses ist also eine Einheit, die eine Vielheit ist — ein Gedanke, der sich selbst widerspricht.

Auffallender noch zeigt sich derselbe Widerspruch im Begriff des veränderlichen Dinges (der Causalität). Ein Ding, das sich verändert, gilt nach der Veränderung immer noch für dasselbe Ding, welches vor der Veränderung da war; hätte es sich ganz verwandelt, so hätte es sich in der That nicht verändert, es wäre vielmehr ein ganz anderes Ding an seine Stelle getreten. Was sich verändern soll, muß wesentlich dasselbe bleiben und doch auch nicht dasselbe bleiben. Dieß fällt selbst dem blödesten Verstande auf, und es ist zu fragen: wie hat man sich so etwas zu denken? d. h. wie ist dieser Widerspruch zu lösen?

Der Begriff der Materie ferner, die hier bloß als das raumerfüllende Solidum in Betracht kommt, schließt ebenfalls einen Widerspruch in sich, indem sie, als ein bestimmtes räumliches Quantum, nothwendig aus einfachen, nicht weiter zu theilenden, unendlich kleinen Theilchen bestehen zu müssen scheint, welche Theilchen doch, eben deßhalb, weil sie zusammengenommen den Raum erfüllen sollen, jedes für sich auch raumerfüllend, mithin weiter theilbar und nicht einfach sein könnte.

Nicht minder endlich ist es das Ich, welches denselbigen Schwierigkeiten unterliegt, wie die übrigen Probleme. Das

nämlich, was jeder unter seinem Ich versteht, ist hier nicht der ganze Complex von zum Theil äußerlichen und persönlichen Bestimmungen, sondern der tiefste, innerste Punct seines Selbstbewußtseins, in so fern es sich selbst als das sich immer gleich Bleibende, Identische in einer Mannigfaltigkeit und im Wechsel vorübergehender Zustände weiß. Das Ich also soll sein das Einfache in einer Vielfältigkeit von Bestimmungen, und das Beharrliche in rastloser Veränderung; ein Widerspruch, welcher es sogleich unter die beiden ersten der obigen Probleme fallen läßt; nur daß hier noch die Eigenthümlichkeit hinzukommt, daß dieses Problem nicht wie die vorigen in die äußere, sondern lediglich in die innere Erfahrung fällt, und daß, indem das Selbstbewußtsein nach einem Realen in sich, nach seinem eigentlichen Selbst, sucht, welches das Wissende sein soll im Gegensatze zum Gewußten, es kein solches reines Subject findet, sondern an jedwedem solchen Subject vielmehr wieder nur ein Object, ein Gewußtes, haben würde. Es ist die Idee des absoluten Subject-Objects, welche hier besonders im Gegensatze zu Fichte's Idealismus zur Sprache kommt, und uns später noch vielfach beschäftigen wird.

Ist nun durch diese allgemeinen Andeutungen vor der Hand so viel erreicht, daß man einsehe, es seien allerdings in den allerwichtigsten Grundbegriffen der Metaphysik Widersprüche vorhanden, in denen das Denken nicht stecken bleiben könne, so ist das Nächste, sich nach den Hilfsmitteln umzusehen, welche die philosophische Methode darbietet, um dieselben aufzulösen, ohne doch dabei die Begriffe selbst zu zerstören oder zu verfälschen. Denn dieß darf eben so wenig geschehen, als anderseits das Denken sich selbst widerstreiten, oder gar der Widerspruch, wie er ist, (mit Hegel) zur Natur der Dinge gemacht werden darf. Der Widerspruch, der das Denken zum Weitergehen antreibt und eigentlich allein die Triebfeder der Metaphysik ist, würde, sollte er festgehalten werden, das Denken vielmehr paralysiren; er ist das „logische Ungeheuer", welches alles Denken verschlingt; der Widerspruch besagt schlechthin das **Unmögliche**.

Fünfte Vorlesung.

(Fortsetzung.)

Durch die sinnliche Wahrnehmung wird zwar wohl jedes Ding, das für ein äußerlich abgegrenztes, für sich seiendes, also für eine Einheit gilt, in sich zugleich als eine Mannigfaltigkeit von Prädikaten vorgestellt; ob aber diese verschiedenen Prädicate wieder auf verschiedene Elemente, reale Grundbestandtheile, die sich in dem einen Dinge conglomeratartig zusammengeballt, oder ob sie nur auf eine Mannigfaltigkeit des Scheines bei innerer Einfachheit des Wesens zurückzuführen, oder wie sonst dieses Verhältniß der Einheit und Verschiedenheit zu erklären sei — darüber kann die sinnliche Wahrnehmung ebensowenig als die ihr dienstbare Phantasie entscheiden; genug, die wirklichen Wesen werden zugleich als einige und als mannigfaltige vorgestellt, und dieß war eben jener fundamentale Widerspruch, der, auf den kürzesten Ausdruck gebracht, die Identität des Identischen und Nichtidentischen besagte, oder: a sei zugleich a und auch nicht a; ein Satz, der bekanntlich dem ersten Axiom der formalen Logik gerade zuwiderläuft.

Wenden wir uns nun mit diesem Problem an Herbart, so finden wir die Formel, nach welcher dieser Widerspruch aufzulösen ist, in der schon erwähnten Methode der Beziehungen. Er selbst giebt vorerst (Encycl. S. 302.) eine populäre Erklärung dieser Denkoperation: „Wenn euch aufgegeben ist, Eins zu setzen, das ihr ebensowenig einfach setzen als wegwerfen könnt, so setzet es vielfach; alsdann aber hütet euch, das Viele zu vereinzeln, denn dadurch würde die vorige Schwierigkeit zurückkehren; sondern begreift, daß von dem Vielen, sofern es in gegenseitiger Verbindung steht, möglicher Weise etwas gelten kann, welches von dem Einzelnen

ungereimt sein würde." Ebendasselbe bezeichnet er nun anderwärts (Hauptp. S. 9 — 12. Psych. B. 1. S. 128. Met. Bd. 2. S. 50 fgd.) mit folgendem Schema: ein widersprechender Begriff (A) enthalte die beiden einander entgegengesetzten Glieder m und n in sich. Das Nächste, wozu uns gegebene Widersprüche treiben würden, wäre ohne Zweifel die Einheit A, die das Entgegengesetzte vereinigen soll und doch nicht kann, zu läugnen, d. i. zu trennen. Aber diese Trennung läuft hier wider die Aufgabe, nämlich die gegebene Erscheinung, und würde einen nothwendigen Begriff ganz aufheben. Diese Einheit also (A) kann nicht getrennt werden. Wir dringen demnach wieder vor und läugnen die Einheit dessen, was hier entgegengesetzt ist; nicht ein m kann dem n gleich sein, sondern man muß statt des einen mehrere setzen; aber wir würden abermals unser Ziel verfehlen, wenn wir jedes dieser m gesondert betrachten wollten; da erneuerte sich nur derselbe Widerspruch bei jedem einzeln. Wir müssen also die mehreren m anders fassen als einzeln, d. h. wir müssen sie zusammenfassen und annehmen; in der Verbindung der m entspringe n, oder, was dasselbe sagt, jedes m nicht einzeln, sondern als zusammen mit den andern m sei gleich n. — So sieht das unbewaffnete Auge (die sinnliche Wahrnehmung) Doppelsterne, die mit vereintem Lichte leuchten, als einfache. Etwas Falsches sieht eigentlich das Auge nicht; die Erscheinung ist die eines Sternes, sie (jenes A) kann nicht abgeläugnet werden; aber daß das, was man sieht, an sich ein Stern sei (m), das kann geläugnet werden; man unterscheidet durch das Fernrohr (die Methode) zwei (oder mehrere) Sterne, und sieht nun ein, daß der Glanz, der dem unbewaffneten Auge leuchtet, nur das Resultat von dem Zusammensein mehrerer Sterne ist; denn wären diese von einander entfernt (würden sie als gesondert gesetzt), so würde der Glanz nicht der eine und überhaupt nicht ein solcher sein, wie er ist.

Man sieht, in welchem Sinne hier Analysis und Synthesis sich begegnen (Met, §. 182.). Es wird durch Analysis des widersprechenden Begriffs eine Zwei- oder Mehrheit der (realen) Bestandtheile gefunden; diese wird festge-

halten; die Einheit aber, als welche sie der Erfahrungsbegriff ursprünglich erscheinen ließ, ist nun nicht mehr Einheit des Wesens, sondern des Erscheinens oder Scheines, ein In-sich- oder Ineinander-Scheinen, d. h. zwar wohl ein wirkliches Geschehen, aber an sich kein anders werdendes, sich veränderndes, differenzirendes Wesen. Aus der Verbindung oder Verschmelzung, in welcher gewisse einfache Begriffe mit einander gegeben sind, wird eine Bedingung: a kann nicht ohne b, b nicht ohne a gesetzt werden; so ist keines von beiden schlechthin zu setzen, sondern jedes wird zur Bedingung des andern. Diesen speciell geforderten Ergänzungsbegriff hat aber das Denken nicht weit und etwa aufs Gerathewohl außerhalb des ursprünglich gegebenen Begriffs (welcher nur scheinbar einfach, in der That aber ein zusammengesetzter war) und seiner Theile zu suchen, sondern es findet ihn innerhalb der Sphäre desselben in denjenigen Bestandtheilen, zu welchen es durch die Analyse des Begriffs vorher selbst gelangt war.

Auch bei Hegel werden wir auf eine Analysis und Synthesis in der Lösung desselben Problems stoßen; der Unterschied aber ist: Hegel faßt, nachdem die Theilung (Analysis) der Momente des Begriffs geschehen, die getheilten wieder in eine substanzielle Einheit zusammen; es kommt sofort nach geschehener Unterscheidung das Bewußtsein hinzu, daß keines von beiden Momenten sich für sich erhalten, sondern daß sie nur zusammen, in und durch einander bestehen können, sich gegenseitig halten und tragen müssen. Bei Herbart ist zwar dasselbe Bewußtsein auch da, bezieht sich aber nur auf die Erscheinung, deren verschiedene Momente ungetrennt durch einander spielen; die substanziellen Einheiten, von welchen diese Erscheinung ausgeht, bleiben aber an sich als besondere, fixe Reale (Monaden) hinter der Erscheinung stehen, bedingen sich nicht real, d. h. sie sind nur gleichgiltiger Weise beisammen, beziehen sich nicht nothwendig aufeinander; sie stehen an sich bloß in einem Verhältniß, das Bedingen aber findet nicht zwischen ihnen, sondern im betrachtenden Subjecte (also ihnen äußerlich) statt, und in diesem Subjecte (unserm Denken) wird bei aller Einheit der Erschei-

nung doch die substanzielle Einheit des (objectiven) Wesens aufgehoben; jene methodische Trennung war eben dieses Aufheben der *wesentlichen* Einheit, welche gelöst wurde, indem die mehreren m gesetzt, d. h. jedes für sich substantiirt, als Substanz, für sich seiend, als *real* gesetzt wurde. Zwar tritt ein Wiedervereinigen ein, aber bloß ein Vereinigen der äußerlichen Form nach, keine Einigung des Wesens, bloß ein Zusammensein der mehreren Realen in- oder aneinander, dem Orte, nicht der Substanz nach. Die Zusammenfassung also, welche eintritt, ist keine *dialektisch* nothwendige, im Begriff des Wesens und der Erscheinung selbst gegründete, sondern eine von der Erfahrung dem Philosophen abgenöthigte. Nicht die also getrennten und zerlegten Bestandtheile fordern um ihrer selbst willen ihre Wiedervereinigung; diese haben als Monaden an sich durchaus kein Bedürfniß, sich in irgend ein Verhältniß zu fügen, denn sie sind selbstständig, unabhängig, ihrem Wesen nach in sich abgeschlossen; nur jener *ganze* Begriff, kraft seiner Herkunft aus der Erfahrung, nicht kraft seiner eignen Bedeutung fordert die Wiederzusammenfassung seiner Momente. (Met. Bd. 2. S. 49. 50.)

Während man somit dieser Ansicht von der entgegengesetzten Seite her den Vorwurf machen kann, daß sie alle *wesentliche* Grundbeziehung in der Wahrheit und Wirklichkeit, alle substanzielle Einheit schon im Begriffe völlig aufhebe, könnte sie sich dagegen wider die Identitätsphilosophie etwa so vernehmen lassen: deine Momente bestehen eben deßwegen nicht für sich selbst und unabhängig von einander, weil du sie nicht recht, d. h. gar nicht als wirklich und factisch seiend, gesetzt hast. Wolltest du durch diese deine Denkprocedur das wahrhaft und wirklich Seiende denken und erkennen, so mußtest du dein Gedachtes, die Momente, eben als seiend, setzen, d. h. als unabhängig von deinem und jedem Denken überhaupt und als unabhängig unter einander selbst, sonst hast du eben weiter nichts gesetzt, als Gedanken; du hast Gedanken *als solche*, nicht aber als Symbole für das Seiende gesetzt; du hast, mit einem Worte, das Sein gar nicht gedacht. Hättest du, was du wolltest (und du wolltest das Seiende erkennen) gedacht, so hättest du die Momente

auch seiend gesetzt, und durftest nun, wolltest du anders denselben Gedanken nicht völlig wieder auslöschen, dieses Gesetzte nicht wieder in die Einheit des Wesens zurücknehmen, denn dieses Zurücknehmen ist nichts anders, als das Sein wieder aufheben. Du sagst, du kannst sie nicht als für sich seiend setzen um ihres Inhalts willen, und doch ist eben dieser Inhalt (die Art des Seins oder Gesetztseins) nur deßwegen ein solcher, weil du ihn so gesetzt hast; vollziehe die Setzung wahrhaft, wie du mußt, wenn du überhaupt an das Wirkliche herankommen willst, und du wirst sehen, wie vortrefflich dann Alles nicht nur für sich stehen bleibt, sondern auch in eine Verbindung gebracht werden kann, die den von dir vermißten Realgrund vollkommen ersetzt, oder doch wenigstens hinreicht, die substanzielle Beziehung, dem Vorhandenen gemäß, auch in den Dingen auf eine Art nachzuweisen, welche den logischen Gesetzen nicht offenbar Hohn spricht, anstatt daß du immer nur Gedachtes als Gedanke setzest, somit immer nur immanent in der absolut flüssigen Sphäre des Thuns oder absoluten Denkens eingeschlossen bleibst, deine Wirklichkeiten keine Wirklichkeiten für sich, keine Natur, nichts als ein absoluter Geist in der Form der Geistigkeit, aber nicht in der des Andersseins, einer Welt, kurz nichts als ein aus Gedanken gewebter Pantheismus, Akosmismus, absoluter Idealismus bleiben!

Ich weiß nicht, m. h. H., in wiefern ein Herbartianer mit dieser ihm in den Mund gelegten Apostrophe zufrieden sein möchte oder nicht. Noch viel weniger ist meine Meinung, daß die Identitätsphilosophie ihrerseits gegen einen solchen Einwurf sofort verstummen werde; wir haben sie vielmehr noch gar nicht gehört, und können deßhalb auch nicht im Voraus aburtheilen. Ein definitives Urtheil dieser Art liegt überhaupt außer der Aufgabe einer getreuen historischen Relation, welche sich nur in so fern erlauben darf, auf die schwierigen und vielleicht widersprechenden Puncte aufmerksam zu machen, als dadurch das Verständniß und Interesse des Hörers selbst gefördert wird, ohne daß jedoch sein Urtheil auf irgend eine Weise vorgreiflich geleitet und befangen werden dürfte.

Nachdem wir dieß nun in Bezug auf die Grundlage

des vorliegenden Systems mit einer für unsere Zwecke genügenden Ausführlichkeit angestrebt haben, sei es erlaubt, aus dem eigentlichen Inhalte desselben nur noch so viel hervorzuheben, als nöthig ist, um eine Einsicht oder wenigstens eine Anschauung von der Art und Weise zu gewinnen, wie Herbart von jener Grundlage aus zur Erklärung des Gegebenen herankomme.

Auf diesem Wege begegnet uns aber vorerst noch ein gewisses Hilfsmittel der Methode, welches bei der scheinbaren Unmöglichkeit, daß ein und dasselbe Reale, obschon in verschiedener Verbindung mit andern Realen, doch unbeschadet seiner Einfachheit und wesentlichen Unveränderlichkeit, selbst als ein anderes erscheinen könne, von der größten Wichtigkeit sein muß. Dieses Hilfsmittel aber besteht in den sogenannten zufälligen Ansichten. Dieß ist ein aus der Mathematik hergenommener Ausdruck, mit welchem nicht etwa überhaupt zufällige oder glückliche Einfälle in die Logik eingeführt werden sollen, sondern dieser Ausdruck heißt in Bezug auf obiges Problem so viel: ein und derselbe Begriff kann oft, ohne daß das Geringste an seinem Wesen geändert wird, in sehr verschiedenen Beziehungen zu andern Begriffen betrachtet werden; so kann z. B. die gerade Linie gedacht werden bald als Tangente, bald als Radius eines Kreises, ohne daß sie deßhalb aufhörte, eine und dieselbe gerade Linie zu sein. Ein Ton kann als Tertie, Quinte, Septime, Octave (von andern Tönen), als harmonisch oder disharmonisch betrachtet werden, ohne daß er an sich aufhörte ein und derselbe Ton zu sein. Tangente und Radius sind zwar verschiedene Begriffe, wenn man jeden für sich betrachtet, sie fließen aber in einen zusammen, wenn man sie als in dem höheren gemeinschaftlichen enthalten denkt. Für diesen höheren, den der geraden Linie, ist es nicht wesentlich, in diesen oder jenen Verbindungen zu stehen, in welchen sie Radius oder Tangente ist, sondern bloß zufällig; es sind dieß bloß in unseren Augen Merkmale von ihr und können also füglich zufällige Ansichten genannt werden. In der Mathematik ist dieses Hilfsmittel allgemein im Gebrauche, so daß viele Probleme ohne dasselbe gar nicht zu lösen sein würden; und auch auf metaphysische Begriffsconstructionen läßt sich eine

analoge Anwendung desselben machen, wenn die gegebenen Probleme selbst darauf hinweisen.

Wenden wir uns nun wieder zurück zu diesen Problemen selbst, und zwar zuerst an die der Ontologie, nämlich das Ding mit verschiedenen Merkmalen (Verhältniß der Substantialität und Inhärenz) und an das sich verändernde Ding (Verhältniß der Causalität und Dependenz), so entsteht zunächst die Frage: Wofür werden wir jedes besondere und scheinbar einfache Ding zu halten haben? Wie wird es an sich beschaffen zu denken sein? — Als ein Complex oder Aggregat von vielen einfachen Substanzen oder Monaden, die in eine mehr oder weniger constante Verbindung unter sich getreten sind, so daß ihre Gruppirung, erfahrungsmäßig wiederkehrend, von uns für ein Ding gehalten wird. Gleichwie also Herschel mit künstlich geschärftem Blicke jüngst mehrere Lichtflecken, die das bloße Auge für einfache Sterne hält, als Doppelsterne oder ganze Sternhaufen erkannt hat, so entdeckt hier Herbart in dem einen Dinge ganze Haufen einfacher Substanzen oder Monaden.

Doch wir haben uns hier des Ausdrucks Substanzen bedient, weil er uns nach den vorhergegangenen Betrachtungen für das Ansichseiende der geläufigste war. Herbart enthält sich dieses Ausdrncks in dieser Verbindung und benennt seine Monaden nur Reale, sich jenen Ausdruck aufsparend für ein Verhältniß, welches wir erst noch näher zu beleuchten haben. Ja wir müssen bei dieser Gelegenheit zugleich auch gestehen, daß selbst der Ausdruck Monaden von Herbart vermieden wird, vielleicht weil er zu sehr an die Leibnitzischen erinnert, welche von den seinigen allerdings verschieden sind, vielleicht auch, weil Monaden jetzt öfters mit Moleculen gleichbedeutend gebraucht wird, welche ebenfalls etwas Anderes sind; und am allerwenigsten würde sich Herbart gefallen lassen, seine Reale mit dem Ausdruck Atome, sein System mit dem Namen einer Atomistik belegt zu sehen. Dieses letzteren enthalte ich mich, wie billig; eine Monadologie aber, wenn auch in wesentlichen Puncten eine von der Leibnitzischen verschiedene, das System zu nennen, muß

der Kürze wegen wohl erlaubt sein, wie auch schon aus dem bisher Vorgetragenen einleuchtet.

Mit Recht aber würde man sich an den oben gebrauchten Ausdruck: Haufen oder Aggregat für den Complex von Monaden, woraus ein einzelnes Ding bestehen soll, stoßen, falls es bei dem Begriffe eines bloßen Aggregates bleiben sollte. Wo Mehreres constant beisammen bleibt, wo, wie wir sahen und noch ferner sehen werden, auch diese Verbindungsformen als erfahrungsmäßig gegeben, anerkannt werden müssen und mithin auch auf eine objectiv wirkliche Verbindung hindeuten, da kann dieselbe wohl schwerlich ein bloßes Aggregat genannt werden, was immer nur eine gewisse Zufälligkeit in dem Beisammensein der einzelnen Bestandtheile, eine bloß äußerliche Gruppirung ohne inneres und wesentliches Bindemittel ausdrücken würde. Allerdings kann nicht geläugnet werden, daß die Dinge in der Wirklichkeit als wirklich verbundene Monaden zu denken seien. So wie sie uns verbunden erscheinen, so sind sie es auch, und wo sie uns nicht verbunden erscheinen, wären sie es auch nicht. Allein es kommt hier nicht darauf an, ob die Monaden an sich unter einander überhaupt verbunden sind, sondern wie sie es sind. Das, was wir bei dem bisher festgestellten Begriffe des Dinges noch vermissen, ist nicht das Beisammensein seiner elementarischen Bestandtheile überhaupt, sondern es ist die dynamische und vornehmlich die organische Verbindung, welche wir unter den Theilen oder Gliedern vieler Naturproducte wahrzunehmen und vorauszusetzen zu müssen glauben*). Eine bloß äußerliche oder mechanische Verbindung, ein conglomeratähnliches Zusammensein würden wir z. B.

*) Aggregat kann man füglich sagen „in Hinsicht des Vorgestellten, nur nicht in Hinsicht des Vorstellens und seines Mechanismus." (Herb. Psych. 2. S. 261.) „Denn die Merkmale (das darf man nie vergessen) werden durch gar kein Band verknüpft, sie werden auch durch gar keine Handlung der Synthesis zusammengefügt, lediglich wegen der Einheit der Seele und wegen der stets gleichzeitigen Auffassung compliciren sich alle Vorstellungen dieser Merkmale zu einem einzigen ungetheilten Actus des Vorstellens, zu einer einzigen Totalkraft."

den unorganischen, erdigen Körpern allenfalls zusprechen dürfen, aber nicht so den organischen. Dieß letztere aber, der Begriff des Lebens, gehört noch nicht hierher.

In der Ontologie kann obiges Problem allgemeiner nur so gefaßt werden, daß gezeigt wird, in wie fern der einmal festgestellte Begriff des Realen einen gegenseitigen Einfluß des einen Realen auf das andere, mit einem Worte: ein Causalitätsverhältniß anzunehmen und zu bestimmen gestatte, oder nicht. In dem Begriffe des Realen selbst, den wir unverbrüchlich festhalten müssen, fanden wir weiter nichts, als absolute Einfachheit, Unveränderlichkeit und Quantitäts- oder Raum- und Zeitlosigkeit bei der absoluten Position, welche jede Relativität, Abhängigkeit und Beschränkung des Wesens ausschloß*). Es ist klar, daß von solchen Wesen eben nur gesagt werden kann, daß mehrere beisammen sind; denn das sehen wir; nicht aber, warum sie beisammen sind; wenn man den Grund davon nicht etwa außerhalb alles Gegebenen und außerhalb der ganzen Metaphysik suchen will, etwa im praktischen Theile der Philosophie oder im Gebiete des Glaubens. Schon hier muß man sich daran erinnern, daß die Metaphysik nicht berufen ist, eine Kosmogonie zu entwerfen, die ein für allemal für uns unerreichbar bleibt, sondern nur das Geschäft hat, das Gegebene und seine Formen mit den logischen Denkformen zu versöhnen; d. h. begreiflich zu machen, nicht aber über das Gegebene hinaus in ein uns völlig unzugängliches Gebiet einzubringen. In wie fern jedoch auch hier noch ein weiteres Vordringen möglich ist, wird sich erst später zeigen. Sollte die Metaphysik einen allgemeinen Grund davon a priori aufzeigen, so könnte sie ihn nirgend anders finden, als im Begriffe des Realen selbst. In diesem aber würde man ein solches Bindemittel der Monaden unter sich zu bestimmten Gruppen vergeblich suchen.

*) Psych. 2. S. 320. Die Kategorie der Ursache ist bloß auf die Veränderungen in der Relation, nicht auf das Seiende an sich zu beziehen, dort aber auch ein nothwendiges Correlat, indem Veränderung des Zufälligen (der Accidenzen), dergleichen die Veränderung überhaupt ist, nicht ohne Ursache gedacht werden kann.

Das Reale ist das absolut Selbstständige, keines Andern Bedürftige, absolut Unveränderliche. Wollte man sagen: einige Reale haben eine solche Qualität, daß sie anderer irgendwie bedürfen, um vollständig das zu sein, was sie sein sollen, so höbe man den Begriff der Selbstständigkeit, d. i. den Begriff der absoluten Position selbst wieder auf. Keines von allen braucht ein anderes, um sein Wesen zu vervollständigen, keines kann irgendwie einen realen Einfluß auf sich gestatten, denn es ist unveränderlich, keines kann sich aus demselben Grunde in sich selbst verändern. Anstatt also gewisse Kräfte, Einwirkungen, Activität und Passivität in den Monaden anzunehmen, muß man sich darauf beschränken, zu sagen: weil das Reale in gewissen constanten Gruppen erscheint, so muß es dergleichen Verhältnisse an sich geben; und nun kann man weiter forschen, wie in den wirklichen Verbindungen der Realen dasjenige Verhältniß zu denken sei, welches gewöhnlich als das Verhältniß der Inhärenz aufgefaßt wird. Diese soll aber zugleich als Dependenz erscheinen, d. h. es soll eines der Realen die Ursache sein, welche die andern an sich knüpft. Dieß führt uns also zugleich auch auf das Verhältniß der Causalität. Nun kann es immanente und transeunte Ursachen geben. Wenn eine Substanz als immanente Ursache (Realgrund) gedacht wird, so ist sie mit ihren Accidenzen oder Merkmalen eins und dasselbe, die Merkmale sind nur ihre Gestalt oder Erscheinung, und zwar von ihr selbst gesetzte; die Substanz also, obschon völlig einfach, bewirkte doch, daß und was sie wäre, rein aus sich selbst; sie wäre causa sui, absolutes Werden — ein sich selbst widerstreitender Begriff. Diese Vorstellungsweise ist schon durch obige Untersuchung von dem Dinge und seinen Merkmalen zurückgewiesen. Transeunte Ursachen dagegen sind diejenigen, welche in Einwirkungen eines Dinges in die Sphäre eines andern bestehen und in diesem Veränderungen hervorbringen; es gehören also dazu wenigstens zwei Dinge, und die Wirkung bleibt nicht in dem wirkenden Dinge, sondern geht auf ein anderes über. Auch diese Vorstellung ist hier durchaus nicht an ihrer Stelle; denn reale Einwirkungen von einem Realen auf das andere widersprechen dem Begriffe der

absoluten Realität. Ebensowenig endlich könnte man solche Einwirkungen durch Kräfte vermittelt denken, die gleichsam von einem Realen aus und über dasselbe hinaus, wie unsichtbare Arme, in das Wesen oder die Kräfte des andern eingriffen. Denn abgesehen davon, daß solche Kräfte ohne einen realen Träger wiederum nicht denkbar sind, ergiebt sich auch bei einigem Nachdenken, daß das Wort Kraft überhaupt nichts bedeutet, als die vorausgesetzte, als möglich gedachte Wirkung selbst. Eine Wirkung, suspendirt, oder doch erwartet, ist eine mögliche Wirkung, d. h. keine wirkliche, sondern nur denkbare; man giebt ihr eine Ursache, welche aber noch ruht, d. h. wiederum nichts weiter, als man denkt sie, setzt sie in Gedanken, mithin als möglich, und eine solche Ursache nennt man Kraft oder Vermögen; ein Ursache aber, die nicht wirkt, ist ein Widerspruch, Ursache und Wirkung sind correlate Begriffe.

Wenn nun mit diesem Allen nichts gewonnen ist, so fragt sich, wie denn doch in der Gruppe von Monaden, welche zusammengenommen ein Ding ausmachen, eine Monade als die Ursache der Vereinigung gedacht werden könne; denn eine unter den Vielen soll die Rolle der Substanz und des Grundes übernehmen, damit die Form der Einheit des Dinges erklärt werde. Dieß ist es eigentlich, worauf es ankommt, und was erklärt werden muß, denn diese Einheit ist eine gegebene Erscheinung. Wir könnten zwar sagen, es solle nicht nur das Beisammensein und -bleiben, sondern vor allen Dingen das ursprüngliche Zusammenkommen erklärt werden; denn nur durch dieses werde jenes vollkommen aufgehellt. Allein was das Zusammenkommen anlangt, so würde zu einer solchen Erklärung vorausgesetzt: 1) daß die Monaden ursprünglich nicht beisammen gewesen wären, 2) Raum und Zeit, 3) Bewegung — alles Begriffe, mit welchen wir uns bisher noch gar nicht beschäftigt haben. Die Frage ist also vor der Hand bloß auf die Ursachen der factisch gegebenen Einheit des Dinges zu beschränken. Diese Erscheinung aber wird dadurch hervorgebracht, daß eines der vielen Realen, welche zu einem Dinge zusammengruppirt sind, die Stelle des vereinigenden

Mittelpunctes vertritt. Dieses Reale aber ist, wie gesagt, keinesweges die immanente Ursache der verschiedenen an ihm erscheinenden Merkmale, und diese Merkmale sind nicht bloße Modificationen des einen substanziellen Realen; was dem Begriffe des Realen widersprechen würde; sondern es müssen eben deßhalb viele Reale zusammen angenommen werden, weil das reale Wesen, welches wir Substanz nennen, nicht die Schuld tragen kann, daß in dem Begriffe, den wir erfahrungsmäßig bekommen haben, sich Vielheit und Einheit widersprechen. Die vielen Realen also, die den Merkmalen zum Grunde liegen, sind eben so viele Ursachen eines ebenso vielfachen Erscheinens, jede für sich. Nun erscheint aber kein Reales in der gegebenen Verbindung für sich allein (auch könnte ein rein einfaches Reale für sich allein gar nicht zur Erscheinung kommen); sondern als das und so, wie sie erscheinen, erscheinen sie nur in der gegebenen Verbindung, keines allein, sondern eines mit dem andern. Diese complicirte Erscheinung eines jeden weiset also selbst schon auf ein anderes hin, dieses vielleicht wieder auf ein anderes u. s. f., und nehmen wir nun an, daß eines von diesen vielen eine solche Stellung unter ihnen behauptet, daß alle ihrerseits zuletzt auf dieses eine hinweisen, sich alle wie Radien der Gesammterscheinung in diesem, als dem Mittelpunct, vereinigen, so wird dieses den Vereinigungspunct des vielfachen Scheines abgeben, und dadurch die Einheit desselben bewirken, mithin die Stelle der gesuchten Substanz vertreten, während alle übrige die Ursachen der erscheinenden Merkmale abgeben und selbst auch hinwiederum durch ihre Stellung die Ursachen sind, daß jene eine als die Substanz erscheint. In diesem Sinne, nämlich nur als auf Verhältnisse bezogen, in denen mehrere Reale zu einander stehen, verknüpft sich mit dem Begriffe der Substantialität zugleich auch Causalität, nicht aber in dem Sinne, wie es die Identitätsphilosophie nimmt, wo sich der Begriff der Causalität als die wahrere Auffassung der Substantialität selbst erweist und das Causale an die Stelle der Substantiellen und Realen selbst gesetzt wird. — So viel in der Kürze, um nur bemerklich zu machen, wie weit dasjenige, was man etwa für die Substanz eines Din-

ges erklären möchte, davon entfernt ist, die eine Gesammtursache aller Merkmale und Erscheinungen an einem Dinge zu sein, und zugleich um näher zu bezeichnen, welchen Sinn das Wort Substanz in engerer Bedeutung bei Herbart hat.

Mit den Begriffen von Ursache und Wirkung hängt aber auf's Genauste zusammen der der Veränderung, und es ist demnach noch übrig, das zweite Problem der Ontologie zu lösen, das Ding mit wechselnden Merkmalen. Der Begriff der Veränderung wird vorerst eben so von den ihm anhängenden Widersprüchen zu reinigen sein, wie dieß schon mit dem Begriffe des Dinges mit mehreren Merkmalen geschehen ist. Dort sollte das Ding identisch mit den verschiedenen ihm anhangenden Merkmalen sein, hier soll es identisch sein mit den an ihm wechselnden, successiven Merkmalen; es soll sich verändern, und doch soll es in und nach der Veränderung noch dasselbe Ding genannt werden können. Stellt man sich vor, daß das Ding aus mehreren Merkmalen zusammengesetzt ist, als deren Inbegriff es betrachtet wird, und daß einige dieser Merkmale wechselten, während andere blieben, auch wohl ganz neue hinzutraten, so kann jenes auf keine Weise als der Inbegriff derselben Merkmale vor und nach der Veränderung betrachtet, also auch auf keine Weise noch dasselbe Ding genannt werden; denn jedes Merkmal hat hier gleichen Anspruch auf Wesentlichkeit, da ja erst alle zusammen das Ding ausmachen.

Nach Herbart kann man sich (wie bereits erwähnt) die Veränderung auf eine dreifache Art denken: entweder aus äußeren Ursachen, oder durch Selbstbestimmung, oder endlich als absolutes Werden. Es ist aber nur die erste Art zulässig; und nun erräth man leicht, welches die Lösung jenes Problems sein, und welche Ansicht des sich verändernden Dinges daraus hervorgehen werde. Das Ding ist, wie gezeigt worden, nicht ein Reales, sondern ein Complex mehrerer reellen Monaden; einige derselben bleiben, d. h. sind in dem veränderten Dinge noch da nach der Veränderung, wie vorher, nämlich diejenigen, welche die Ursachen der sogenannten wesentlichen, d. i. bleibenden Merkmale des Dinges sind; an die Stelle der übrigen sind indessen andere Monaden getre-

ten. Indem also die Ursachen aller Veränderungen in eben so vielen gehenden und kommenden realen Bestandtheilen des Dinges gefunden werden, wird die Meinung, als bringe eine einzige, allen Erscheinungen zum Grunde liegende Substanz alle diese verschiedenen Wirkungen aus und an sich hervor, ändere sich mithin selbst — als durchaus unstatthaft verworfen. Es giebt in diesem Sinne kein inneres Verändern, kein Selbstbestimmen, kein Werden und Leben, kein lebendiges Wesen; die Monaden sind und bleiben an sich unveränderlich; sie werden nicht verschieden ihrer Qualität nach in sich, sondern sie sind eine von der andern verschieden uranfänglich, und behaupten jede ihre Qualität ohne irgend einen Wechsel. Die Veränderungen des Dinges, auf welche der gegebene Schein hinweiset, werden bloß durch das verschiedenartige äußerliche Zusammentreten oder Entfernen der Monaden — durch ihr Kommen und Gehen bewirkt, dessen erstes Motiv aber in der Metaphysik eben so wenig erklärt werden kann, als das Zusammen- oder Nichtzusammensein derselben. Nur wenn eine Reihe von Veränderungen in der Natur bereits empirisch beobachtet worden ist, läßt sich in der Physik über ihren ferneren Lauf etwas bestimmen. Die Metaphysik sagt bloß: wenn die und die Monaden so und so beisammen sind, so erfolgen die und die Erscheinungen, oder wenn die und die Erscheinungen gegeben sind, so müssen die und die Monaden so und so zusammengetreten sein — und damit hat sie ihr Geschäft, die Erklärung des Gegebenen, vollendet.

Indessen hat sie durch diese Darstellung der Erfahrung noch nicht ganz Genüge gethan; denn diese, so scheint es, zeigt doch nicht bloß in den äußeren Verhältnissen, sondern auch im Innern der Substanzen Veränderungen auf. Unser eignes Ich ist davon Zeuge; was aber von einer einfachen Substanz, dieser unserer Seele, gälte, das würde auch von allen andern Realen gelten können. Auch kann man sich, wenn das Zusammentreten verschiedener Qualia verschiedene und zwar jedesmal nach den Qualitäten sich richtende Erscheinungen hervorbringt, nicht anders denken, als daß jedwede Monade die Ursache eines verschiedenen Scheines für andere Monaden

werden, und daß diese anderen wiederum denselben Einfluß auf jene haben, daß also mit dem Zusammentritt sich auch, den Qualitäten der andern gemäß, der innere Zustand jedweder Monade auf gewisse Weise bestimmen und ändern müsse.

Eine wirkliche Veränderung im Innern einer Monade aber wäre ein Wechsel ihres Wesens, der nach allem Vorhergegangenen gar nicht möglich sein kann; eine solche Veränderung könnte bloß scheinbar, nicht wirklich, stattfinden. Es fragt sich also, was bei derselben in jedweder Monade wirklich vorgeht; denn daß etwas vorgehe, lehrt die gegebene Erscheinung, und diese muß erklärt werden.

Es läßt sich aber von dem, was wirklich in der Monade erfolgt, wenn andere, der Qualität nach entgegengesetzte Monaden mit ihr zusammenkommen, vermittelst der zufälligen Ansichten eine solche Vorstellung fassen, welche einerseits ein wirkliches Geschehen besagt, anderseits doch auch der ursprünglichen Qualität derselben keine wirkliche Veränderung aufbürdet. Das absolut Seiende, die Substanz, ist das durch sich selbst Bestehende, sich selbst Erhaltende; das liegt in seinem Begriffe. Alles, was in ihm vorgehen kann, reducirt sich also auf eine Art — oder eigentlich nur auf ein Analogon — von Thätigkeit, nämlich auf Selbsterhaltung. Da nämlich die Monaden an sich qualitativ von einander verschieden sind, so werden sie sich auch verschieden gegen einander verhalten, und indem sich also eine und dieselbe Monade **a** gegen **b** anders als gegen **c**, gegen dieses anders als gegen **d**, u. s. f. verhält, so verstattet dieses verschiedene und sich nach dem Zusammentritt mit andern richtende Verhältniß auch verschiedene Ansichten von ihrer eignen Qualität, obschon dieselbe an sich unwandelbar dieselbe bleibt. Die Selbsterhaltung würde zwar in keinem Falle aufhören, auch wenn ein Monas ganz für sich allein wäre, aber die Art der Selbsterhaltung, das Verhalten derselben wird verschieden sein nach Maßgabe des Verhältnisses, in welchem ihre eigne Qualität zur Qualität einer andern steht. Unter den verschiedenen Qualitäten nämlich lassen sich die verschiedenartigsten Verhältnisse denken. Sie können sich einander direct und indirect entgegengesetzt, sie können disparat sein (d. h. ohne allen

Bezug, wie Kälte und Farbe, Süßigkeit und Schall); sie können sich ähnlich, sie können auch wohl gleich sein. Eben so groß, wie die Verschiedenheit ihrer Qualitäten, kann aber auch die Verschiedenheit sein, die unter ihnen rücksichtlich des Grades der Stärke stattfindet, welcher zur Selbsterhaltung nöthig ist, und zwar nicht bloß gegen eine, sondern zugleich gegen mehrere von verschiedenen oder gleichen Qualitäten, die hinwiederum selbst unter sich in mannigfachem Gegensatze sein können. Gegen gleiche oder auch ganz disparate Qualitäten würde gar keine besondere Selbsterhaltung nöthig sein, weil diese keine Störung im Wesen der Monade verursachen könnten; entgegengesetzte aber scheinen sich gegenseitig aufheben und vernichten zu müssen (was freilich hier nicht erfolgen kann); deßwegen wird die Selbsterhaltung einer jeden in diesem Falle gesteigert und nach Beschaffenheit des Gegensatzes modificirt erscheinen. Die entgegengesetzten Zustände der Realen in ihrem Beisammen lassen sich daher als strebende Kräfte betrachten, welchem Streben wiederum ein Hemmen anderseits entspricht, und beides läßt sich, ohne der Einfachheit des Realen an sich zu nahe zu treten, als ausreichender Grund aller wirklicher Erscheinungen gebrauchen. Es ist zwar ganz richtig, daß in keinem Falle eine wirkliche Störung und Veränderung des seienden Wesens als solchen erfolgt; aber wir denken uns, sie erfolgen deßwegen nicht, weil die Monade sich erhält, wir setzen also doch eine mögliche Störung in Gedanken voraus, und diese läßt hinwiederum die ihr entgegengesetzte Selbsterhaltung als eine besonders hervorgerufene oder gereizte Activität und Spannung der sich gleichsam vertheidigenden Monade erscheinen, so wenig auch, an sich betrachtet, hierbei in der Monade etwas vorgeht, was nicht sonst auch immer geschieht, nämlich das völlig neutrale Fortbestehen derselben. Man erinnere sich — wenn es der Gleichnisse hier noch bedarf — etwa an das verschiedene Verhalten eines und desselben Tones gegen andere, mit welchen er harmonirt oder disharmonirt, oder einer und derselben Farbe, z. B. der grauen, die neben Schwarz erscheinen wird wie Weiß, neben Weiß dagegen wie Schwarz. Die Selbsterhaltung also, dieser ewig an sich gleichbleibende einzige Act

— wenn wir ihn so nennen dürfen — wird also eben so vielfältige Ansichten gestatten, ein eben so vielmal wechselnder Zustand der Monade selbst scheinen, als wie vielfältige Qualitäten mit ihm zusammentreffen. Das Einzige also, was ein nicht bloß scheinbares, sondern wirkliches Geschehen im Wesen der Monaden genannt werden kann, ist diese Selbsterhaltung, auf welche, als den einzigen und letzten Schimmer einer Activität, Veränderung und Lebensäußerung, zuletzt Alles reducirt werden muß, was im einfachen, quantitätslosen, an sich unveränderlichen Realen nur immer vorgehen kann. — So viel von der Ontologie.

Der zweite Theil der Metaphysik, die Synechologie (von συνεχές, zusammenhängend, stetig) hat zum Hauptgegenstand das Problem der körperlichen Materie, womit die Untersuchung, die in der Ontologie vorzugsweise sich hinter die Erscheinungen in die intelligible Welt verlor, wieder an die unmittelbare Gegebenheit und sinnliche Erscheinung heranzukommen sucht. Es muß sich uns nämlich nach dem Allen, was wir bisher gehört, die Verwunderung aufdrängen, wie aus Monaden, die selbst keinen Raum erfüllen, sondern gleich mathematischen Puncten ohne alle Ausdehnung sind, dennoch, wenn sie zusammengesetzt werden, ein wenigstens scheinbar ausgedehntes Wesen, dergleichen die Materie ist, gebildet werden könne. Und wollte man sich auch die auf's Dichteste zusammengehäuften Puncte zusammen als eine räumliche Masse vorstellen, so fehlte daran doch noch mehr als ein Merkmal der Materie, vornehmlich die Stetigkeit, welche man ihr zuzuschreiben pflegt. Indem man nämlich sagt: die Materie, auch ihr kleinster Theil, nimmt stets einen Raum ein, so denkt man sich Theile, die keine discreten Theile weiter in sich enthalten, sondern eben ihrer eignen Ausdehnung wegen in sich stetige Größen sind. Hierin liegt nun aber auch zugleich der Widerspruch, daß man sich solche nicht weiter zu theilende Theile denken muß, und anderseits doch, wenigstens in Gedanken, die Theilung ewig fortsetzen könnte, ohne je auf ein Untheilbares zu kommen*). Der Begriff der Stetigkeit also,

*) Das Genauere bei Herbart Met §. 240. fgg. Dieser ganze Abschnitt ist um so wichtiger, da man in ihm — wie man auch sonst

der sogleich einen Widerspruch veranlaßt, sobald man ihn auf das Reale anwenden und sich reale, stetige Quanta, d. h. Materie, denken will — dieser Begriff wird es hauptsächlich sein, der geprüft werden muß, ehe sich über die Denkbarkeit der Materie etwas festsetzen läßt.

Die Materie wurde aber nur deßhalb als stetige Größe, d. h. als an sich, ihrem Wesen nach unterschiedlos ausgedehnt gedacht, weil wir dieselbe überhaupt räumlich ausgedehnt zu denken genöthigt sind, und sie in dieser Gestalt empirisch vorfinden. Das widersprechende Element also, welches in den Begriff eines materiellen Realen kommt, rührt von dem Raume (und, wie wir sehen werden, auch der Zeit) her, welchen man dem Wesen des Realen beigemischt hat. Sondert man aber dieses Element ab, so bleibt nichts übrig als jene quantitätslosen Monaden, und es läßt sich nicht einsehen, wie man mit diesen ein Continuum zusammensetzen könne, dergleichen die Materie darstellt und sein soll.

Kant hatte Raum und Zeit als subjective Anschauungsformen dargestellt, und mithin von dem Dinge an sich, dem Realen, völlig hinweggeläugnet. Wir aber, die wir solche angeborene Kategorieen nicht annehmen, müssen auch von der Räumlichkeit und Zeitlichkeit — selbst wenn diese Formen bloßer Schein für uns wären — dennoch irgend einen Erklärungsgrund in der objectiven Welt nachweisen; jeder Schein weiset auf ein Verhältniß in der objectiven Welt hin, und namentlich ein so allgemeiner und unvermeidlicher, wie die Räumlichkeit der Dinge ist. Daß denselben objective Verhältnisse zum Grunde liegen müssen, ergiebt sich schon daraus, weil wir die einzelnen individuell bestimmten Raum- und Zeitverhältnisse der Dinge, die uns erscheinen, durchaus nicht willkührlich zu bestimmen vermögen, sondern gleich bestimmt in der Erfahrung finden. Es hängt nicht im Entferntesten von uns ab, die Größe oder Dauer einer Erscheinung zu vermehren oder zu vermindern; wir finden die Erscheinung, das Ding, in bestimmten Grenzen vor, und das

von diesem Systeme denken mag — doch eine radicale Vernichtung aller vormaligen materialistischen Ansichten nicht verkennen wird.

Ganze — mit dem Stoffe der Empfindung jedesmal auch die räumlich-zeitliche Form desselben — ist uns gegeben, eines wie das andere. Allerdings werden uns Raum und Zeit nicht unmittelbar in der Empfindung gegeben, aber doch mittelbar; sonst könnten wir die Gestalten und das Dasein der Dinge nicht durch Beobachtung bestimmen. Gesetzt nun auch, Raum und Zeit seien von uns in die Erscheinungen hineingetragen, so folgt doch daraus nicht, daß wir, dieses merkend, das Hineintragen wieder zurücknehmen müßten; vielmehr müssen wir ihnen, durch's Denken selbst genöthigt, objective Wahrheit zuschreiben; eben weil sich diese Kategorieen als nothwendig zu denkende Verhältnisse beurkunden, behalten sie aus speculativen Gründen auch in der Wirklichkeit ihr Recht. „Zwar findet sich (sagt Herbart, Encyc. S. 308.) bei genauer Untersuchung so viel wahr, daß wir die Raumbestimmungen und das, was ihnen ähnlich ist, nicht in die ursprüngliche Realität jedes einzelnen (Realen) unter den Dingen an sich hineindenken dürfen; aber unser Denken des Einzelnen führt zu nichts. Die Dinge an sich müssen zusammengefaßt werden, wenn man die Erfahrung begreifen will. Und nun findet sich weiter, daß unvermeidlich das zusammenfassende Denken, unabhängig von aller Sinnlichkeit, die nämliche räumliche Form von Neuem annimmt und nach bestimmten Regeln auf das Zusammen der Dinge übertragen muß, mit vollem Bewußtsein dessen, was und wie man im Denken thut und verfährt; daher in der Metaphysik die Lehre vom intelligiblen Raum."

Alles dieß weist also unzweifelhaft auf objective Verhältnisse hin, und es fragt sich nur, wie wir diese ohne Widerspruch und das Gegebene ausreichend erklärend zu denken haben; nicht aber dürfen wir deßwegen mit Kant das ganze Verhältniß bloß für ein subjectives, d. h. Raum und Zeit für reine Täuschung erklären. Es war also, um diesen wichtigen Punct gründlich zu erörtern, eine ganz neue Theorie dieser sogenannten Anschauungsformen nöthig, und diese Theorie giebt Herbart unter dem Namen einer Construction des intelligiblen Raumes. Wir können auf dieselbe ihrer eigenthümlichen Schwierigkeit, Weitläufigkeit und mathema-

tischen Fassung wegen hier nicht näher eingehen*), sondern müssen uns im Allgemeinen mit der Bemerkung genügen lassen, daß Herbart, ohne alle Anschauung und ohne die empirische Vorstellung, welche wir bereits von dem Raume haben, einzumischen, in abstract-mathematischer Construction diesen Begriff erst entstehen läßt, indem er, von dem mathematischen Puncte ausgehend, und diesen allein (also etwas völlig Raumloses) nehmend, dennoch durch atomistisches Aneinanderreihen von solchen Puncten zuerst die Linie — also die erste Dimension — und so fort auch die übrigen entstehen läßt; anstatt daß in der Geometrie und in andern metaphysischen Systemen die Linie durch ein Fortbewegen des Punctes im Raume, mithin in dem schon im Voraus vorgestellten Raume, gezogen wird. Ich kann mir, sagt er, einen mathematischen Punct a denken, der mit einem andern b in eine und dieselbe Stelle zusammenfällt; dieß ist das Zusammen der Monaden. Ich kann mir aber auch den Punct b nicht mit a zusammen denken, ohne daß ich ihn deßhalb anderswohin im Raume versetze; ich denke die beiden Puncte nur nicht auf die erste Weise, sondern ich denke mit zwei abgesonderten Denkacten den Punct a allein, und den Punct b allein; dieß ist das Nichtbeisammen der Monaden. Zwischen beide Begriffe, das Zusammen und Nichtzusammen, fällt aber ein dritter, unmittelbar durch jene beiden selbst sich aufdrängender der des Aneinander oder des unvollkommenen Zusammen. Zwei Puncte, aneinander in Gedanken wiederholt, so daß das Bild des Punctes immer wieder auf dieselbe Weise an die ersten zugleich in Gedanken festgehaltenen angereiht wird, geben in dieser Construction das, was man eine von Puncten gleichsam erfüllte — eine starre Linie nennt.

Ich unterlasse, diese Construction, die doch in der Kürze nur sehr oberflächlich ausfallen würde, weiter fortzusetzen; genug, wenn das Gesagte hinreicht, um daraus das Folgende verständlich zu finden. Die Hauptsache ist, daß dadurch die

---

*) Herbart's Metaphysik Bd. 2. S. 199 fgg. Desselben Psychologie Bd. 2. S. 120 fgg. S. 68. 473. Bd. 1. S. 378.

oben angedeutete Schwierigkeit beseitigt wird, wie aus Unräumlichem ein Ausgedehntes entstehend gedacht werden könne, und daß man keinesweges den Raum in die Monaden selbst zu verlegen nöthig hat, obgleich die Monaden in ihrer Verbindung sich uns als Continua darstellen. Der Raum ist und bleibt von dem Innern der Monaden schlechthin ausgeschlossen, und dennoch ist es möglich, sie in räumlichen Verhältnissen zu denken. Zugleich ist damit die Kantische Antinomie von der Theilbarkeit der Materie aufgelöset und erklärt; die Theilbarkeit geht bloß den leeren Raum, als ein Continuum, an; dieser aber ist leer, d. h. er i st nichts an sich; er ist oder bedeutet bloß das Verhältniß, in welchem die Realen unter sich vorgestellt werden. Daß dem so sei, geht aus dem einfachsten Gedankenexperiment hervor: Stelle ich mir eine einzige Monas für sich vor, so kann ich gar keinen Ort bestimmen, wo sie ist; sie ist an gar keinem Orte, sie ist, könnte man sagen, überall, wohin man sie nur versetzen mag, und ist doch nirgendwo an einer bestimmten Stelle. Einen Ort erlangt sie erst dadurch, sie kommt dadurch gleichsam erst zum Feststehen, daß ich mir einen zweiten Punct denke, von dem sie in bestimmter Distanz sein soll. Ich versetze also beide Puncte in eine gemeinschaftliche Raumvorstellung, denke sie mir durch einen Raum verknüpft.

Dieß führt uns nun sogleich weiter zu den Vorstellungen des Stillstehens und der Bewegung; weder das eine, noch die andere kann an einem einzigen Puncte wahrgenommen, bei einem gegebenen Puncte gar nicht gedacht werden, und fällt mithin gar nicht in den Begriff des Realen an sich; sondern beides gehört bloß dem Verhältnisse an, in welchem mehrere Reale gegen einander stehend gedacht werden. Bewegung namentlich, so meinen wir, muß etwas sein, was dem Realen an sich zukomme, eine Eigenschaft seines Wesens. Es ergiebt sich aber schon aus dem Gesagten hinlänglich, daß aus dem Begriffe des Realen a priori gar nichts dergleichen gefolgert werden könne. Die Möglichkeit, daß die Monaden in Bewegung seien, braucht gar nicht erwiesen zu werden; denn Bewegung sowohl als Stillstand muß gegeben sein, wenn eines oder das andere

von den Monaden ausgesagt werden soll. Die Metaphysik kann weder beweisen, daß die Monaden ursprünglich stillstehend, noch daß sie in Bewegung gewesen; ihrer Natur nach sind sie weder dieß, noch jenes; beides ist gleich möglich; es kann daher auch nach gar keiner absoluten Ursache der Bewegung gefragt werden — die Bewegung überhaupt hat gar keine —; sondern nur wenn in einer bereits gegebenen Bewegung oder einem gegebenen Stillstehen eine Veränderung, ein Uebergang von einem zum andern stattfände, würde nach der speciellen Ursache davon gefragt werden, darauf aber auch nur aus der Erfahrung und den ihr dienenden Wissenschaften Antwort ertheilt werden können. „Uebrigens ist unter einer Menge von gegenseitig unabhängigen Körpern allemal Bewegung als ihr ursprüngliches Raumverhältniß zu erwarten, Ruhe dagegen unendlich unwahrscheinlich, weil sie unter den unzähligen Möglichkeiten der größeren oder geringeren Geschwindigkeit nur ein einziger Fall, nämlich derjenige ist, in welchem gerade die Geschwindigkeit = 0 sein würde." (Met. 1. S. 430.) In Bewegung erscheint uns, den Beobachtenden, ein Ding, wenn wir im Anschauen oder Vorstellen desselben nicht im Stande sind, es mit einem andern zu verknüpfen, wenn es dieser Anknüpfung an einen andern, als feststehend gedachten Punct immerwährend entschlüpft. Auch dazu also, um ein Ding in Bewegung vorzustellen, brauchen wir eines bereits in Gedanken festgestellten andern Dinges oder Punctes: dieser aber konnte, wie wir sahen, selbst nicht festgestellt werden, ohne einen dritten, dieser dritte eben so — und so weist das Ganze auf ein Gewebe, ein in Gedanken gezogenes Netz von Beziehungen hin, für welches nirgends im ganzen Weltraume ein absolut erster fester oder beweglicher Anknüpfungspunct zu finden ist; ein Beweis, daß die ganze Vorstellung bloß ein relatives Verhältniß, und zwar relativ auf den Zuschauer bedeutet. Kein Fluß wird als fließend angeschaut, wenn nicht feststehende Ufer gegeben sind; im Wagen fahrend scheint man sich zuweilen still zu stehen und erblickt die Bäume in Bewegung*).

*) Vergl. die sehr klare Darstellung der Herbartischen Ideen von Hartenstein: Probleme und Grundlehren der allg. Metaphysik. Leipzig, 1836.

Was nun von der Bewegung gilt, das gilt auch von den Elementen, woraus dieser Begriff zusammengesetzt ist; vom Raume und gleicherweise auch von der Zeit, denn diese ist bloß das Maaß der Geschwindigkeit, und die größere oder kleinere Geschwindigkeit bezeichnet weiter nichts als die Art und Weise, wie uns das Zusammenfassen und Feststellen eines Punctes an und mit dem andern mißlingt — das continuirliche Entschlüpfen des einen aus dem Raume, in welchen wir ihn mit dem andern zusammensetzen wollen. Auch die Zeit also gilt uns bloß als ein Verhältnißbegriff, und sagt — so wie Dauer — nichts von dem durchaus zeitlosen Wesen der Realen an sich aus.

Das Resultat der Lehre vom intelligiblen Raume wäre demnach, kurzgefaßt, ungefähr dieses: Der Raum ist nicht, wie Kant behauptete, eine bloße subjective Form unseres sinnlichen Vorstellens, sondern er ist, so gut wie die Zeit, eine allgemeine Abstraction von den objectiven Verhältnissen der einzelnen Monaden und Dinge unter sich, aber nur in Bezug auf einen Beschauer; er ist also ein Schein, aber ein objectiver, gegebener, nicht bloß von uns auf die Verhältnisse der Dinge, sondern eben so von diesen auf uns übergehender. Nach dem, was diese Untersuchung vom intelligiblen Raume lehrt, fällt derselbe in den Resultaten — nur aber nicht in den Erkenntnißgründen mit dem sinnlichen Raume ganz zusammen; er hat, wie dieser, drei Dimensionen; er bezieht sich eben so auf die Verhältnisse und Lagen der realen Monaden selbst, wie der sinnliche (vorgestellte und psychologische) Raum sich auf die Verhältnisse der vorgestellten Dinge bezieht; — kurz, in der Sache selbst findet zwischen beiden keine Verschiedenheit statt, sie fallen zusammen in einen und denselben Begriff. Die Vereinigung und Trennung der Realen in dem Raume, worin wir die Realen an sich zu denken haben, entspricht ganz dem Kommen und Gehen im sinnlichen Raume, in dem wir die Wesen erblicken.

Nachdem also der Raum und die Zeit von dem Kantischen Interdicte gleichsam freigesprochen und der Metaphysik von Neuem vindicirt worden sind, kehren wir zurück zu dem Hauptobject der Synechologie, der Materie. Diese ward,

wie Sie sich erinnern, betrachtet als eine Zusammenhäufung von punctuellen Monaden. Die Vielheit derselben war es, die den Schein eines ausgedehnten Continuums erzeugte. Ist eine bestimmte Menge von Realen nach allen Dimensionen des Raumes an einander, so werden sie für den Zuschauer den Schein der Ausdehnung erzeugen, oder alle zusammen in ein ausgedehntes Wesen zusammenzufließen scheinen. Diese Vorstellung genügt indessen noch nicht, um alle Erscheinungen der Körperwelt hinlänglich zu erklären. Wir vermissen insbesondere den Schlüssel zu denjenigen Erscheinungen, welche wir in der Natur den Attractiv- und Repulsivkräften zuschreiben, welche Kräfte nach dem Systeme Herbart's gar nicht angenommen werden können. Die Natur zeigt aber unwidersprechlich, daß viele Körper kein zufälliges Aggregat von realen Theilen sind, sondern daß ihre Gestalt, die Lage und Anzahl ihrer Theile, ihre Dichtigkeit, innere und äußere Structur u. s. w. von einem innerlichen Geschehen oder Wirken und Leben der Körper selbst abhängig zu sein scheinen, besonders wenn man sich hierbei der organischen Gebilde erinnert. Wir schreiben dieß insgemein gewissen Kräften zu, und reduciren dieselben, nach der Richtung ihrer Wirkungen, auf Attraction und Repulsion. Da nun aber, wie gesagt, durch das Wort „Kraft" gar nichts erklärt wird, so muß an die Stelle derselben ein anderer Grund, eine andere Causalität der Cohäsion und Gestaltung gesetzt werden. Hier nun wird zuerst erwiesen — was ohnehin die neuere Chemie zugesteht, — daß der Materie das Prädicat der Undurchdringlichkeit nicht zukomme, was man sonst als ein wesentliches Merkmal derselben betrachtete. So gut sich ein mathematischer Punct genau mit dem andern in dieselbe Stelle zusammenfallend denken läßt, so gut können auch die Monaden, den Puncten in dieser Rücksicht gleich, als eine in der andern, in demselben Raume vorgestellt werden. Also auch hierin unterscheidet sich Herbart von den früheren Atomistikern.

Attraction und Repulsion aber sind Begriffe, die sich eigentlich nur auf undurchdringliche elementarische Bestandtheile beziehen, und solche voraussetzen; fallen diese weg, so ist auch

kein Grund mehr, zu jenen hypothetischen Vorstellungen seine Zuflucht zu nehmen, und es bleibt bloß übrig, den Schein von solcherlei Wirkungen zu erklären. Erinnern wir uns, daß wir zu unserer Construction der räumlichen Verhältnisse nichts Anderes bedurften, als der beiden Begriffe das Zusammen und Nichtzusammen; aus diesen floß von selbst als in der Mitte stehender Begriff der des unvollkommenen Zusammen; dieses wird nunmehr gedacht werden können als eine partielle Durchdringung, so wie das vollkommene Zusammen als eine totale vorgestellt werden muß. (Wem dabei etwa einfallen möchte, daß eine partielle Durchdringung von mathematischen Puncten nicht wohl gedacht werden könne, der wird hierbei an mancherlei geometrische Probleme erinnert, bei welchen der Geometer sich ebenfalls diese Fiction erlaubt.) Es fragt sich nun, was bei einer solchen Lage zweier Realen in ihnen wirklich geschehen werde. Das wirkliche Geschehen aber bestand bekanntlich in der Selbsterhaltung. Wenn also die äußere Gruppirung der Dinge sich aus einer innern Thätigkeit der Wesen herleiten lassen soll — dieß war die obige Forderung — so kann sie durch nichts Anderes, als durch diese Selbsterhaltung bewirkt werden. Soll also eine Attraction erfolgen, so muß angenommen werden, die anziehende Monade a sei innerlich in einem solchen Zustande, daß sie nach dem Eindringen der andern b in sich strebe; von diesem Zustande muß die Selbsterhaltung in a der Grund sein; diese muß auf eine gewisse Weise schon erregt worden sein; die Monade b muß also schon in a eingedrungen sein, aber nicht vollkommen, sonst könnte jenes Streben nicht mehr stattfinden; also muß dasjenige Verhältniß eingetreten sein, welches wir vorhin das unvollkommene Zusammen nannten. Durch ein solches Eindringen — müssen wir ferner annehmen — muß, obschon es nur partiell ist, doch die ganze Monade in den Zustand der Selbsterhaltung versetzt werden, weil sich in ihrem einfachen Wesen keine Theile denken lassen (Theile lassen sich nur in dem Raume denken, durch den die Monaden zu einander dringen); es entsteht also in der Monas a ein innerlicher Zustand, der ihrem äußern Verhältniß unangemessen ist, und

dem nur das vollkommene Zusammen beider entsprechen würde. Diesen Zustand aufzuheben vermag nun entweder ein vollkommenes in einander Eindringen, oder ein vollkommenes Auseinandertreten der Monaden; es wird also entweder das Eine oder das Andere erfolgen, je nachdem die Monas den erforderlichen Grad der Selbsterhaltung vollziehen kann oder nicht; kann sie es nicht, z. B. gegen mehrere von entgegengesetzter Qualität zugleich, so muß sie — denn erhalten muß sie sich als ein Reales auf jeden Fall — selbst zurückzuweichen oder (was eben so viel ist) die eindringenden zurückzustoßen, im entgegengesetzten Falle aber anzuziehen scheinen.

Hier können wir nun zunächst noch einmal auf die Frage zurückkommen, mit welcher wir oben die Synechologie einleiteten, wie aus völlig unkörperlichen und raumlosen Monaden, wenn sie zusammengehäuft werden, ein wenigstens scheinbar ausgedehntes Wesen, wie die Materie ist, entstehen, wie aus dem völlig Unsichtbaren, was für die sinnliche Vorstellung ein Nichts wäre, doch ein Sichtbares, ja Festes und Starres hervortreten könne. Man nehme also an, es seien in einem gegebenen Raume eine Menge Monaden vorhanden. So lange sie getrennt vorgestellt werden, wird gar nichts erfolgen, und nichts wahrnehmbar sein. Eben so wenig wären die nöthigen Bedingungen zur Bildung der Materie gegeben, wenn diese Monaden alle von ganz gleicher Beschaffenheit wären; sie müssen vielmehr von entgegengesetzter sein, denn sonst fiele der Grund des wirklichen Geschehens weg; und überdieß müssen diese verschiedenen Monaden in einem unvollkommenen Zusammen gedacht werden. Hier würde nun sogleich die Selbsterhaltung und somit auch die Attraction eintreten, und diese wird, wenn sonst kein Hinderniß eintritt, bis zur vollkommenen gegenseitigen Durchdringung fortschreiten. In diesem Falle würden jedoch die Monaden wieder in einen einzigen mathematischen Punct zusammenfallen, und mithin keine Materie entstehen. Dazu gehört zugleich auch Repulsion. Um diese zugleich mit herbeizubringen, müssen nicht bloß zwei, sondern mehrere, wenigstens drei Monaden im unvollkommenen Zusammen vorausgesetzt werden. Wir nehmen also an, zwei Monaden, die einander gleich sind,

bringen zusammen in eine dritte, ihnen entgegengesetzte ein. Dieß würde geschehen, wenn die Selbsterhaltung dieser dritten so groß ist, daß sie für die beiden andern genügt; gnügt sie nicht, so erfolgt Repulsion; sie wird die beiden andern so weit aus sich heraustreiben, als es ihr innerer Zustand erfordert; und diese zwei oder mehreren würden nun einen Raum einnehmen und sich als Molocülen darstellen, die sich auf dieselbe Weise wieder zusammenhäufen und endlich eine sichtbare Masse darstellen, welche von den verschiedensten Graden der Dichtigkeit sein kann, je nachdem die innern qualitativen Gegensätze und die daraus folgende Attraction schwach oder stark ist.

Es wird hier, wo die äußere Lage der Monaden, die Configuration, Cohäsion, Starrheit u. s. w. der Materie, als Folge des inneren Zustandes (nicht umgekehrt) betrachtet wird, eine Incongruenz beider Zustände vorausgesetzt, aber eine Incongruenz, die als solche nicht bleiben kann. Entsprechen freilich sollen sich in gewisser Art diese Zustände, aber auch zugleich widersprechen. Einestheils ist allerdings der größere oder geringere Grad der Selbsterhaltung, welcher im unvollkommenen Zusammen in den Monaden aufgeboten wird, in so fern von dieser äußerlichen Lage abhängig, als er sich nach dem mehr oder weniger Zusammen richtet; er wird um so schwächer sein, je weniger diese in jene eingedrungen ist. In so fern ist also allerdings das Innere durchs Aeußere bedingt. Bei dieser partiellen Durchdringung aber ist doch das wirkliche Geschehen in allen Theilen der Monade, auch in den nichtdurchdrungenen, gleichmäßig verbreitet (so mußten wir es uns der Fiction zufolge wenigstens vorstellen); das wirkliche Geschehen also, nämlich daß dieser Zustand der totale der Monade ist, und was nun daraus folgt, die Attraction oder Repulsion, ist in seinem Princip nicht Folge des Zusammen (dieß ist bloß Bedingung) sondern folgt vielmehr aus der einfachen Natur und Qualität der Monade. Jene Incongruenz der Zustände kann also, wie gesagt, nicht bestehen, nicht dauernd festgehalten werden; sie ist, wie in Gedanken so auch in der Erscheinung nur der Uebergang oder die Auflösung des Widerspruchs in die Congruenz; und dieß eben will der obige Satz sagen: die äußere Lage richte sich

nach dem innern Zustande. — Wie dieselbe Wahrheit, freilich auf ganz verschiedene Weise, nach Hegel'scher Logik ausgedrückt wird, werden wir zu seiner Zeit sehen. —

Obige Theorie der Attraction und Repulsion, die man sich auch nach Herbart's eignem Vorgange (Met. 2. S. 271.) durch mehrere in einander eindringende Kugeln versinnlichen kann, besagt nun eigentlich nichts weiter, als daß, da es transeunte, aus einem Realen durch den leeren Raum in ein anderes Reale übergreifende Kräfte nicht geben kann, nur eine unmittelbare Causalität und Wechselwirkung, und nur mittels dieser eine Wirkung in die Ferne, d. h. auf entfernte Monaden, gedacht werden kann, welche das gegenseitige Eindringen (die chemische Durchdringung) der Monaden entweder zur Folge hat, oder nicht; eine Wechselwirkung, die lediglich auf der gegenseitig erregten Selbsterhaltung beruht, und deren Erfolg abhängig ist von der Qualität und Menge der Monaden, die einander im Raume begegnen. Schon aus dem Grunde, weil hier von einer *Wechselwirkung* die Rede ist, die auf gegenseitiger Selbsterhaltung der Monaden eben so sehr wie auf gegenseitigen Bestimmungen beruht, kann dieser Theorie ein reiner Mechanismus und Determinismus nicht schuld gegeben werden, womit denn auch motivirt sein möge, was wir oben von einem *vorwaltend*, aber nicht ausschließlich mechanischen Character des Herbartischen Systems, im Vergleich mit dem Identitätssysteme, zu sagen nicht umhin konnten. Der Verwurf des Mechanismus und Determinismus würde diese Philosophie nur dann im vollsten Umfange treffen, wenn man den obigen Grundsatz: die äußeren Zustände werden von den inneren bedingt, geradezu umdrehen dürfte in den entgegengesetzten: die inneren Zustände, das wirkliche Geschehen, das Streben und Reagiren der Monaden hängt ganz allein von den äußeren Umständen ab, in welche eine Monade zufällig versetzt worden ist. Zu einer solchen Umdrehung wird man sich aber bei einiger Aufmerksamkeit auf den Inhalt der Sätze, so wie schon auf die logische Form dieses allgemeinen positiven Urtheils allerdings nicht berechtigt finden. Eine andere Frage ist, ob durch diese Theorie streng genommen *bewiesen* sei, daß aus dem vorausgesetzten Grund-

begriffe von der Realität die angegebene Theorie des wirklichen Geschehens nothwendig und a priori erfolge. Dieß kann allerdings geläugnet, ja es kann sogar in Zweifel gezogen werden, ob nicht Herbart schon hier der Strenge des obigen Grundbegriffs zu viel vergebe, wenn er mit demselben jene Theorie ohne Weiteres verknüpfen zu können glaubt.

Noch gewagter und bedenklicher aber muß es für die logische Strenge, auf welche dieser Philosoph doch überall mit dem größten Nachdruck dringt, allerdings scheinen, wenn wir mit jenem Grundbegriff von der Einfachheit und absoluten Unveränderlichkeit des Realen ferner doch auch anderseits eine gewisse innere Bildungsfähigkeit desselben zugleich behauptet finden. Jene inneren wechselnden Zustände nämlich, die unter dem Namen der Selbsterhaltungen in die Monade eingeführt wurden, zu erzeugen, wird die Monade doch nur durch gegebene äußere Veranlassungen genöthigt, durch das Zusammen mit andern Monaden von entgegengesetzten Qualitäten. Wie nun diese Zustände auch nach wieder aufgehobenem Zusammen in der Monade fortdauern, ja sogar dermaaßen in der Gewalt derselben bleiben können, daß sie dieselben gedächtnißmäßig erneuern können — wie dieß Alles, so richtig es auch an sich sein möge, doch mit der ursprünglichen einfachen Qualität der Monaden zu vereinigen sei, sieht man allerdings nicht wohl ein. Die Erfahrung nöthigt freilich zu einer solchen Annahme, und Herbart glaubt deßhalb nach seiner Weise genug gethan zu haben, wenn er einen Weg anzeigt, auf welchem man dieser Forderung logisch genug thun könne, ohne deßhalb zur Annahme präformirter Keime und freier organischer Selbstentwickelung im Sinne der Dynamiker — deren Theorie ihm ein Gräuel ist — genöthigt zu werden. Die Monade ist und bleibt einfach, Alles, was man hier Entwickelung zu einem Organismus nennen kann, ist ein Anziehen und Abstoßen anderer Monaden mittels der oben beschriebenen Vorgänge des wirklichen Geschehens. Es wird für unsere Zwecke ausreichend sein, wenn wir dieß schließlich durch ein aus Herbart's Naturphilosophie so viel möglich mit dessen eignen Worten entlehntes Beispiel von dem Ernährungsprozeß, welcher im Zellgewebe der Pflan-

zen und Thiere vorgeht, der Vorstellung näher bringen. (Met. §. 426.)

Wir versetzen uns hier zuerst auf den niedrigsten Punct, wo das Thierleben sich vom Pflanzenleben noch nicht unterscheidet. Wenn reines Wasser verdunstet, so kann niemals etwas Anderes als reines Wasser übrig bleiben. Enthält aber das Wasser irgend welche fremdartige Theile, so werden diese beim Verdunsten, falls sie zurückbleiben, allmählig einander näher rücken. Sind sie ungleichartig, so treten sie bei der Berührung, das heißt hier, beim Eintritt in's unvollkommene Zusammen, vollends zusammen, und vereinigen sich auf chemische Weise; d. h. nach obiger Theorie des wirklichen Geschehens, das unvollkommene Zusammen, diese vorausgesetzte äußerliche Lage der Monaden kann nicht bestehen, wenn der innere Zustand demselben nicht entspricht; im unvollkommenen Zusammen aber war der innere Zustand eine in allen Theilen angeregte Selbsterhaltung, es war also die Nothwendigkeit vorhanden, daß die Monaden vollends in einander ein-, d. h. sich chemisch durchdrangen. — So z. B. der Kalk, den das Wasser beim Kochen fallen läßt. Sind die Theile gleichartig und ohne alle Bestimmung der innern Zustände, so erfolgt gar nichts; sind sie dagegen zwar wohl gleichartig ihrer Qualität nach, aber zugleich auch vermöge der zuvor erwähnten voraussetzlichen inneren Bildsamkeit aus früheren Verbindungen in irgend welchen unter sich ungleichartigen Zuständen der Selbsterhaltung, so treten sie bei der Berührung zwar zusammen, allein ihre beginnende Durchdringung ist auch zugleich mit einer gegenseitigen Hemmung ihrer innern Zustände verbunden, einer Hemmung, die erst später, in der Psychologie ihre vollkommene Erklärung finden kann, hier aber darauf beruht, daß die inneren Zustände oder Selbsterhaltungen in einem Gegensatze stehen, welcher das vollkommene Verschmelzen derselben in einander und folglich auch das vollkommene Durchdringen der Monaden selbst unmöglich macht oder doch aufhält; ein relativ tieferes Eindringen aber wird bei einem höchst unvollkommenen Zusammen dennoch stattfinden, denn in solcher Lage beginnt jedes in dem andern die nämliche Selbsterhaltung hervorzurufen, in der es sich

selbst befindet und somit ist der uns schon bekannte Grund der Attraction gesetzt. Dieß bezieht sich aber bloß auf die vorausgesetzten ungleichartigen Zustände; die Qualität der Monaden selbst sollte gleichartig sein; diese Gleichartigkeit, bei der keine Attraction stattfindet, verzögert nun wieder das Eindringen, welches bei völlig ungleichartigen Elementen mit ungebundener Nothwendigkeit vor sich gehen würde; es vergeht Zeit, und zwischen dieser Hemmung und jener attrahirenden Selbsterhaltung erfolgen Oscillationen, die nach den gegebenen Umständen rascher oder langsamer sein werden.

Sind nun in dem umgebenden Wasser, wie zu vermuthen, nicht bloß zwei solcher Elemente, sondern deren viele, und diese einander nahe genug, so erfolgt ein Herbeiziehen durch mittelbare Attraction, und eine Mittheilung der Oscillation von den ersten beiden (oder mehreren) Elementen aus, die in diesen Rapport mit einander gerathen waren. Da die Hemmung wächst, je tiefer die Elemente in einander eindringen, die Attraction dagegen in demselben Verhältnisse stärker und schneller sein wird, je unvollkommener noch das Zusammen ist, so werden die später und nur mittelbar ergriffenen entfernteren Elemente mehr angezogen werden und aus der Peripherie nach dem Mittelpuncte streben, als die, von denen die Bewegung zuerst ausging; zwischen diesen dagegen wird alsbald wieder einige Repulsion entstehen, sobald im Fortgange des Processes der Elemente zu viele herbeigezogen und angehäuft werden. An der Stelle in dem Wasser, wo sich das Beschriebene ereignet, ist demnach beständige Bewegung. Wie weit wird dieselbe um sich greifen? Giebt es nicht irgend eine Grenze, bei der sie stehen bleibt? Irgend eine bestimmte Form, die aus ihr hervorgeht?

„Angenommen, rings um ein paar Elemente seien, wie natürlich, überall solche vorhanden, die ihnen gleichen, so werden in einem sphärischen Raume aus den angegebenen Gründen die andern zuerst in denselben Ort, worin jene den Proceß begannen, hineingezogen, dann aber auch, so wie diese ersten allmählig nach allen Radien aus demselben hinaus bewegt. Allein diese letztere Bewegung entfernt die Elemente nie so ganz, daß eins derselben sich losreißen sollte. Erstlich

sind hier keine Gründe einer irgend bedeutenden Geschwindigkeit, sondern die Oscillationen richten sich nach den allmäligen Hemmungen der inneren Zustände in einem jeden Elemente; ferner bleibt immer ein Grund des Zusammenhanges, weil jedes Element dem andern gemäß der ersten Voraussetzung etwas Entgegengesetztes repräsentirt. Während nun in der Mitte des sphärischen Raumes noch lebhafte Oscillation ist, wird es ringsum ruhiger. Diejenigen Elemente, welche schon von innen nach außen gingen, sind mehr im Gleichgewichte ihres älteren und neueren innern Zustandes; sie haben demnach nicht bloß Anziehung für einander, sondern das Resultat derselben, eine bestimmte gegenseitige Lage, wird minder gestört durch Oscillation; sie nähert sich der Festigkeit; und das um desto sicherer, je mehr das Wasser fortfährt zu verdunsten. Dazu kommt, daß nun die in der Mitte befindlichen Elemente allmählig aus unmittelbarer Gemeinschaft mit dem andern Wasser heraus versetzt werden, weil sie von jenen andern umgeben sind. Schließt sich aber die Umgebung nicht ganz genau gleichförmig (und wie sollte sie, wenn nicht die ursprünglich gegebene Lage der Elemente eine geometrische Gleichförmigkeit besaß?), so bleibt hie und da die Gemeinschaft mit dem äußeren Wasser offen, folglich geht dorthin von der Mitte aus der vorige Proceß des Herbeiziehens neuer Elemente noch fort; daher erneuert sich auch die Repulsion nach allen Richtungen; und weil dieser schon durch eine Art von fester Umgebung eine Grenze gesetzt wurde, so muß nun die Hülle immer dichter und bestimmter werden, indem das Ganze von innen her wächst, so lange es von außen durch die Oeffnungen Nahrung einzieht."

„Man mag nun untersuchen, fährt Herbart fort, ob diese Beschreibung gut genug ist, für ein sogenanntes Infusionsthier. Daß es ein Thier sei, können wir nicht versichern; daß aber jene mikroskopischen Gegenstände, welche der grünen Materie vorangehen, besser den Namen von Thieren verdienen, wird wohl Niemand unternehmen, uns zu beweisen. So viel ist klar, daß die mindeste Reizung durch etwas Aeusseres — durch Licht, Wärme, durch fremde Bestandtheile,

die sich außer jenen noch in dem nämlichen Wasser befinden mögen, sowohl die Bewegung als die Gestaltung abändern könne und müsse."

Wir müssen es nach diesen, wie wir meinen, charakteristischen Proben, die jetzt bei den fortschreitenden mikroskopischen Entdeckungen von Ehrenberg, Caingard de la Tour u. A. m. ein besonderes Interesse gewinnen, den Naturkundigen und ins besondere den Physiologen überlassen, in wie weit sie sich mit diesen Ansichten befreunden, und mit ihnen allein, ohne einen immanenten Zweck oder Bildungstrieb in den Organismen anzunehmen, in der Erklärung der Naturgebilde fort- oder vielmehr auf die tiefsten Gründe zurückkommen können; und bemerken nur, daß manche Dunkelheit, welche namentlich in der Lehre vom wirklichen Geschehen noch obwaltet, erst in dem letzten Theile der Metaphysik, der Eidolologie und Psychologie, zu welcher wir nun fortschreiten, eine befriedigendere Aufklärung finden werde.

Sechste Vorlesung.

(Herbart. Fortsetzung und Schluß.)

Nachdem die Materie oder das Ansich der Körperwelt und ihrer raum=zeitlichen Verhältnisse bestimmt worden, bleibt uns nur noch übrig, die Lehre von dem Geiste, das, was in andern Metaphysiken etwa Pneumatologie oder rationale Psychologie genannt werden würde, näher zu betrachten. Bei Herbart, wo sich Alles auf das Gegebene stützt, kann auch diese Untersuchung nur von einer empirischen Basis ausgehen und zwar speciell vom menschlichen Geiste, oder dem Ich, als demjenigen, welchem alles Uebrige erscheint, dem Träger der subjectiven Erscheinungen, daher diese Lehre die Eidolologie (εἴδωλον) genannt wird.

Hier namentlich würde uns, wie nicht zu läugnen, das ὕστερον πρότερον, welches ich begehe, indem ich das Herbartische System eher als das Fichtesche abhandle, in große Unbequemlichkeiten verwickeln, wenn es uns, m. H., hier darum zu thun wäre, die ganze Kraft der Herbartischen Polemik, und nebst dem positiven auch den kritischen Theil seiner Leistungen uns vor Augen zu stellen. Da es jedoch hier nur darauf ankommt, die eigenthümliche positive Lehre dieses Denkers, entkleidet von aller sie oft weitschweifig umhüllenden Polemik, nett und einfach vor uns zu sehen, so kann jene eingestandene historische Prolepsis die Darstellung selbst nicht wesentlich beeinträchtigen, viel weniger die Sache selbst entstellen.

Das Ich, von dem Jeder als von sich selbst spricht, ist zunächst seine Person; man meint darunter Alles, was man unmittelbar zu seinem Geiste und Körper rechnet. Allein dieses persönliche Ich, welches, wenn man es genüglich bezeichnen sollte, eine lange Reihe von Prädicaten, eine

kleine Selbstbeschreibung und Selbstbiographie erfordern würde, ist es nicht, von dem hier die Rede sein kann. Es handelt sich von dem sogenannten reinen oder absoluten Ich, auf das wir zuletzt kommen, wenn wir Alles, was nur Zustand unseres Gemüthes ist, in Gedanken absondern. Dieses Ich, was sich selbst so nennt, ruht im Tiefsten unseres Selbstbewußtseins; es spricht nicht nur von seinem Körper, sondern auch von seinen Empfindungen, Vorstellungen, Wünschen, kurz von aller seiner Thätigkeit als von etwas, was es besitzt, was an ihm ist, von ihm ausgeht, von ihm, als von dem einen innersten und unveränderlichen Mittelpuncte des Wesens, dem Angelpuncte alles Denkens und Thuns. Dieses Ich nun stellt sich nicht nur die äußere Welt, es stellt auch sich selber vor; und fragt es sich, was es selber sei, so giebt es sich die Antwort: ich bin das die Welt und mich mir selber vorstellende Wesen. Das Ich stellt sich selbst vor, es hat oder macht sich ein Bild von sich selbst; das wesentliche Merkmal des Ichs also ist das Selbstbewußtsein; weiter findet es in sich selbst keines; es erkennt sich selbst, oder weiß von sich selbst nur als von einem Selbstbewußtsein.

Ist denn nun aber das Ich wirklich ein Wesen, oder ist es bloß Selbstbewußtsein? Ein Wissen — gleichviel ob von sich oder Anderem — ist nur ein gewisser Zustand, eine Thätigkeit; man kann dieses nicht denken ohne ein Wesen, welches in diesem Zustande, oder welches der Urheber dieser Thätigkeit wäre. So viel scheint klar; das Ich muß also auch an sich etwas Reales sein. Dazu kommt, daß kein Mensch sich selbst bloß für eine Thätigkeit — nämlich von etwas Anderem — halten wird; sondern wenn irgend etwas für uns unmittelbar gewiß, wenn irgend etwas uns gegeben ist, so ist es unzweifelhaft dieß, daß unserer Persönlichkeit ein einiges, in allen Zuständen an sich dasselbe bleibendes, selbstständiges Wesen zum Grunde liegt. Und auf diese gegebene Thatsache hin müssen wir denn das Ich als etwas Reales anerkennen.

Das Ich also ist ein Reales, aber ein Reales mit vielen Eigenschaften, wechselnden Zuständen, Kräften, Vermögen,

Thätigkeit und Leiden. Da haben wir wieder den widersprechenden Begriff des Dinges mit vielen und wechselnden Merkmalen, den wir schon kennen. Ja es findet sich hier noch ein specieller Widerspruch in dem Begriffe des reinen Ichs, wie er gewöhnlich und namentlich seit Fichte gefaßt wird. Das Ich soll das von sich selbst Wissende sein, also das Subject, dem sein eignes Bild als Object vorschwebt. Dieses Bild, das Object, soll ganz dasselbe sein, was das Subject ist, es soll das Subject ganz ausdrücken oder wiedergeben — getreu abspiegeln; deßwegen nannte Fichte das Ich: das absolute Subject-Object, oder die Identität von Subject und Object. Aber kann wohl jemals jenes reale Wesen selbst, welches durch seine Thätigkeit diese Spiegelung hervorbringt, sich unmittelbar in seinem Bilde anschauen? Was erblickt es denn darin? Ein abgespiegeltes Ich, ein Ich als Object; Object aber soll es gerade nicht sein, sondern das Gegentheil; ein erblicktes Ich wäre ein Object, also gerade das Ich nicht selbst, sondern das Nicht-ich. Das Sehen kann sich nicht selbst sehen, das Auge sich nicht selbst erblicken; so auch das Ich; und schauete es sich auch irgendwie, so schauete es doch nur sein Bild, als ein Bild, welches einen Schauenden darstellt; dieses Bild aber wäre das Geschaute, aber nicht das Schauende. Subject und Object also wird nie ohne Widerspruch für eines und dasselbe ausgegeben werden können, ja nach Herbart ist dieß gerade der größte und undenkbarste aller Widersprüche.

Nun aber ist doch das Ich, so wie es ist, ohne Zweifel gegeben. Es kann also eben so wenig, wie andere gegebene Erscheinungen, von der Hand gewiesen, sondern sein Begriff muß von dem Widerspruche gereinigt, die Erscheinung des Ich in der innern Erfahrung muß erklärt werden. Hier nun kommt uns wieder die Methode der Beziehungen zu Statten. Sie beruhete, wie wir gesehen, darauf, daß der widersprechende Begriff, (hier das Subject-Object) in seine Bestandtheile gesondert und nun von dem Zusammen dieser Bestandtheile etwas prädicirt wurde, was von jedem einzeln nicht würde gegolten haben. Hier nun kann nicht das vorstellende Subject, sondern vielmehr nur das Object vervielfältigt werden;

die Methode zwar entscheidet darüber nicht, aber das Problem selbst giebt die Anwendung derselben an die Hand, denn es versteht sich von selbst, daß das Object (das vorgestellte Ich) das zu vervielfältigende Moment sein wird: Ich, der Wissende, erblicke mich in tausendfachen Zuständen fühlend, denkend, wollend, u. s. w., und alle diese Vorstellungen von sich nennt man sein Ich. Das Object also muß vervielfältigt werden, und von dem Zusammen dieser vielen Ich-Objecte soll gelten, was von keiner einzelnen bestimmten Vorstellung des Ich gelten konnte, nämlich gleich zu sein dem Ich-Subjecte. „Es zeigt sich uns jetzt so viel, daß die Ichheit auf einer mannigfaltigen objectiven Grundlage beruht, wovon jeder Theil ihr zufällig ist, sofern die übrigen Theile noch immer dem Ich zur Stütze dienen würden, falls jener weggenommen würde. Ich setze mich als dieß oder jenes (stelle mich bald so, bald anders bestimmt vor), aber ich bin an keines gebunden, so lange ich wechseln kann.“ (Psychol. 1. S. 104.)

Dieß aber ist noch nicht die vollständige Lösung des Räthsels; es ist nur der erste nothwendige Schritt dazu. „Erst dann, wenn mehrere Objecte vorgestellt werden, gehört etwas an ihnen dem Vorstellenden, nämlich ihre Zusammenfassung in ein Vorstellen, und was aus dieser weiter entspringt. Daraus muß also auch die gesuchte Modification hervorgehen, durch welche an den verschiedenen Objecten etwas zu bemerken sei, das keinem von ihnen, einzeln genommen, zukommen würde, das also ebendarum vielleicht uns angehören könnte. Dabei bleibt denn die Vorstellung meiner selbst zwar abhängig von der Vorstellung der Objecte, sie bezieht sich auf dieselben, aber sie fällt dennoch nicht damit zusammen.“

Nun aber taugen die vielen Objecte, als eine bloße Summe von vorgestellten Zuständen oder Bestimmtheiten, offenbar noch nicht dazu, den eigentlichen Begriff der Ichheit oder des Selbstbewußtseins zu erschöpfen. Ein Subject, abwechselnd ganz und gar befangen in verschiedenen Gefühlen und Anschauungen, hat noch kein klares Selbstbewußtsein; es muß sich, als das Bleibende, Identische in

allen diesen Zuständen, diesen seinen Zuständen selbst entgegensetzen, sich davon unterscheiden können. Von den Objecten, diesen einzelnen Zuständen, aus und durch sie selbst geleitet, müssen wir zu uns kommen; aber wir müssen uns auch aus dieser Befangenheit in der Objectivität wirklich erheben, nicht darin stecken bleiben, damit die Ichheit jenen Gegensatz bilde gegen alle diese dem Ich beigelegten Bestimmungen, vermöge deren sie mitten in der Verknüpfung noch von ihnen zu unterscheiden ist. Nicht den umgekehrten Gang darf die Untersuchung nehmen und willkührlich ein absolutes Ich voraussetzen, welches selbst mit absoluter Spontaneität alle Bestimmungen in sich hervorriefe; ein solches Ich existirt gar nicht, es ist nur eine wissenschaftliche Abstraction. Das unabweisbar Gegebene und Wahre ist, wie jeden die eigene Beobachtung lehrt, daß wir überhaupt früher in der Objectivität leben, von ihr ganz dahin genommen sind, ehe wir allmälig zum Selbstbewußtsein gelangen, offenbar erst aus dem Vorstellen des Fremden und Objectiven zu uns selbst kommen. Da das reine Ich, das Selbst, früher gar nicht da ist, als die Objecte, sondern diese vielmehr früher als jenes, das nur eine Voraussetzung ist, zu der wir allmälig getrieben werden, so kann nur in diesem Objectiven der Grund liegen, weßhalb wir aus dem Vorstellen desselben herausgehoben werden, das Vorgestellte selbst in seiner Mannigfaltigkeit muß von solcher Beschaffenheit sein, daß es die Fesseln löst, in welchen ein Subject befangen sein würde, das nur bloß Gegenstände, aber niemals s i c h kennen lernte." (Ebendaselbst S. 108.)

Obschon diese Ansicht von dem entgegengesetzten Standpuncte her leicht durch die Bemerkung angegriffen werden könnte, daß keinerlei Bewußtsein, selbst das allererste, unmittelbarste und dumpfeste Gefühl nicht, ohne einen solchen Gegensatz vorhanden sein könne, und das Bewußtwerden eben in solchem Gegensetzen wesentlich bestehe, dessen Momente beide mit einem Schlage gegeben, keines von beiden aber zu isoliren und einseitig als das Frühere hervorzuziehen sei, — so gehen wir doch, um den Faden der Betrachtung nicht zu unterbrechen, in der referirenden Darstellung sogleich weiter fort.

Die einzelnen bestimmten Vorstellungen also müssen uns auf gewisse Weise aus dem Vorstellen ihrer selbst herausversetzen; d. h. aber nicht die einzelnen Vorstellungen für sich als einzelne, sondern sie in ihrem Zusammen müssen sich so verhalten, daß eine die andere vermindere, ein mannigfaltiges Vorstellen muß sich unter einander selbst aufheben, wenn das Selbstbewußtsein möglich sein soll. So verdrängt z. B. die Vorstellung einer Farbe die der andern, eine Geschmacks- oder Gefühlsempfindung die andere, und man überzeugt sich bald davon, wenn z. B. in der Logik die Rede darauf kommt, daß wohl disparate Merkmale, d. i. solche, welche ganz verschiedenen Sphären oder Reihen (der Empfindung) angehören, wie roth, wohlriechend, rund — nicht aber solche, die einer gemeinschaftlichen angehören (roth, gelb, weiß) zusammen gedacht und in einem Begriffe (z. B. in dem der Rose) vereinigt werden können. Durch dieses Widersprechen, Hemmen oder Stören „kommt Bewegung in das Gemüth, und nicht bloß Bewegung, sondern auch Bildung."

Durch diese Theorie des gegenseitigen Hemmens, worin zuletzt die Entstehung des vollkommensten Selbstbewußtseins und des reinen Denkens, so wie von unten auf alle Arten und Grade der Deutlichkeit des Bewußtseins ihre Erklärung finden, hat Herbart die älteren Theorieen von verschiedenen Seelenvermögen und Seelenkräften für die verschiedenen Functionen des Geistes, z. B. von einem Empfindungs-, Gefühls- Erinnerungs-, Vorstellungsvermögen u. s. w., als eine nichtssagende und gedankenlose Erklärungsweise völlig überflüssig gemacht, und dieser Ansicht in der Psychologie als einer der ersten kräftig entgegen gearbeitet.

Wir haben früher (bei den Problemen der Inhärenz und Causalität) von den Selbsterhaltungen zweier oder mehrerer Realen gegen einander gesprochen, und konnten uns, eben weil da bloß von einem Gegensatze realer Wesen die Rede war, die Selbsterhaltungen nur als gegen Störungen gerichtet denken, welche erfolgen würden, wenn es möglich wäre, daß ein reales Wesen wirklich gestört oder zerstört werden könnte, gegen Störungen also, die in der That nicht wirklich erfolgen. Hier aber, in der Psycho-

logie, wo auch von solchen Störungen oder Hemmungen die Rede ist, ist das Verhältniß ein ganz anderes; hier erfolgen diese Hemmungen wirklich und in der That; denn in dieser Sphäre, im Bewußtsein, finden sie nicht zwischen mehreren realen Wesen, sondern zwischen bloßen Vorstellungen statt, auf welche die absolute Position gar nicht übergetragen, d. h. welche gar nicht als für sich seiende einfache Wesen betrachtet werden, und deßhalb nicht nur in sich vielfach zusammengesetzt, sondern auch störbar und überhaupt von ganz anderer Natur sein müssen, als die einfachen Selbsterhaltungen der Realen selbst. Die einzelne bestimmte Art der Selbsterhaltung der Seele, d. i. irgend eine bestimmte Vorstellung, ist der Seele und ihrer allgemeinen einfachen Selbsterhaltung im eigentlichen Sinne des Wortes accidentell; die Selbsterhaltung als solche dauert fort, wie sie auch in sich und durch Anderes von außen her bestimmt sei; das qualitative Was der Seele wird davon nicht berührt, nur die Modificationen (Zustände) der allgemeinen Selbsterhaltung modificiren sich untereinander gegenseitig. Wie sie sich nun modificiren müssen, wenn es zum Selbstbewußtsein kommen soll, werden wir nachher sehen, modificiren aber müssen sie sich gegenseitig schon deßhalb, weil sie alle in einer Sphäre, nämlich in der einen Selbsterhaltung der einen Seelenmonas, vorgehen, und in dieser Sphäre ihr gemeinschaftliches, ihr substanzielles Element haben, weßhalb sie denn auch anderseits wieder, eben weil sie dieses Elementes theilhaftig sind, in einer gewissen relativen Selbstständigkeit gegen einander auftreten und sich als Potenzen, freilich aber als veränderliche, eine gegen die andere verhalten können. Sie werden sich also auf gewisse Weise ähnlich den Selbsterhaltungen der Realen innerhalb ihrer Sphäre betrachten und behandeln lassen, sich auf die bekannte Weise entgegengesetzt, gleichartig, aber auch an Stärke und Schwäche ungleich sein, somit einander hemmen oder auch fördern und auf die mannigfaltigste, ja unendlich verschiedenste Art bedingen und in ihrem Zusammen ein in sich zum Theil verschmolzenes, zum Theil discretes System ausmachen, wie sich sogleich näher zeigen wird.

Haben wir nun schon zugegeben, daß das reine Ich eine Mannigfaltigkeit von bestimmten Ichvorstellungen als seine Grundlage voraussetze, und daß diese sogenannte Idee aus diesen vielen Bestimmungen des Ich, als das Allgemeine abstrahirt werde — so ergiebt sich, daß das Ich-Subject, von dem hier die Rede ist, an sich keineswegs zu verwechseln ist mit der realen Seelenmonas selbst, sondern daß es selbst, bezogen auf diese seine Bestimmtheiten (die vielen Ich-Objecte) verschmolzen mit und zugleich unterschieden von diesen, nicht das reale Ich, die Seele, sondern überhaupt nur das actuelle Wissen, Selbstbewußtsein, ist, und als solches auch die absolute Position nicht verträgt und nicht zu vertragen braucht, die oben zuerst auf den widersprechenden Begriff des Subject-Objects angewendet werden sollte. Soweit, kann man sagen, sind die Herbartianer mit den Dynamikern völlig im Einverständniß, nur daß erstere nicht dabei stehen bleiben, diese reine Thätigkeit, das Selbstbewußtsein selbst, als das Substanzielle und Absolute zu betrachten, wie der Dynamiker, und wie schon Fichte seinen spätern Ausdrücken nach thut; sondern eben aus dem Grunde, weil sich die absolute Position auf dieses Mannigfach-Eine nicht übertragen lasse, diese rückwärts auf eine zum Grunde liegende Seelenmonas verlegen, in deren Bereich, d. h. in deren Selbsterhaltung all dieses Thun seine substanzielle Basis habe. Es ist dieß wieder einer von den Puncten, wo die vorausgesetzte Ansicht vom Sein, die in der Ontologie bereits bekräftigt sein soll, entscheidend in Frage kommt. Ohne uns jedoch hierbei von Neuem aufzuhalten, gehen wir fort zur näheren Betrachtung jenes „Mechanismus", der zwischen den einzelnen Vorstellungen selbst im Gemüthe eintritt und die Bildung des Bewußtseins überhaupt zur Folge haben soll.

Man kann, im gehörigen Sinne genommen, die einzelnen Vorstellungen Kräfte nennen, die einander widerstehen, aber nicht vernichten. Bei diesem Widerstande bleiben sie zwar nicht ganz unverändert, aber ebensowenig werden sie qualitativ verwandelt; ihr Was, das Vorgestellte, bleibt derselbe Gegenstand, er mag nun jetzt eben vorgestellt werden oder nicht. Was aber verändert wird, ist der Grad der

Stärke, worauf ihre Lebhaftigkeit, Deutlichkeit oder Verdunkelung beruht. „Dabei kommt es an auf die Summe der Hemmung (oder des Widerstandes) und auf das Hemmungsverhältniß. Jene ist gleichsam die zu vertheilende Last, welche aus den Gegensätzen der Vorstellungen entspringt. Weiß man sie anzugeben und kennt man das Verhältniß, in welchem die verschiedenen Vorstellungen ihr nachgeben, so findet man durch eine leichte Proportionsrechnung den statischen Punct einer jeden Vorstellung, d. h. den Grund ihrer Verdunkelung im Gleichgewichte." (Lehrb. zur Psych. 14.) Nun sollte man meinen, daß, weil wir stets mit unzähligen Andern in Beziehung stehen, auch stets unzählige Vorstellungen in uns zu gleicher Zeit vorhanden sein sollten. Dem ist aber nicht so, sondern es ist immer nur eine vorzugsweise, mit einer andern gewöhnlich gleichsam im Kampfe, gegenwärtig. Dieß kommt daher. Die Beziehungen zu den Gegenständen und mithin die ihnen entsprechenden Vorstellungen sind nicht alle gleich stark; eine schwächt oder hemmt mithin die andere, indem sie sich vor allen hervorthut. Doch kann von zwei Vorstellungen allein begreiflicher Weise keine die andere völlig unterdrücken, eben deßhalb nicht, weil sie mit ihr im Kampfe liegt; wohl aber kann unter dreien oder mehreren die eine ganz verdrängt, und ungeachtet ihres fortdauernden Strebens, wieder aufzutauchen, doch so unwirksam gemacht werden, als ob sie gar nicht vorhanden wäre. Die unterdrückten Vorstellungen aber sind deßhalb nie gänzlich verschwunden, sondern harren nur gleichsam an der Schwelle des Bewußtseins auf den günstigen Augenblick, wo ihnen vergönnt wird, wieder aufzusteigen, indem nämlich die herrschende Vorstellung wieder geschwächt, oder irgend eine neue herangetreten ist, welche jene früher verdrängte Vorstellung vermöge einer gewissen Verwandtschaft der Qualität zu sich nimmt, und so mit vereinten Kräften mit ihr zugleich hervordringt. So wie nun vorhin das Gleichgewicht der im Bewußtsein vorhandenen Vorstellungen nach den Regeln der Statik, so kann dieser Drang der unter die statische Schwelle herabgesunkenen und wieder aufstrebenden Vorstellungen nach den Regeln der Mechanik berechnet werden, oder vielmehr: dieß

mathematische Theorie kann eine Statik und Mechanik des Geistes füglich genannt werden, obgleich hier von keinem Gesetze der Trägheit, keinem Parallelogramm der Kräfte, keinem Hebel und keinem Gegensatz von bewegender Kraft und Bewegtem im eigentlichen Sinne des Wortes die Rede ist.

Jene zurückgedrängten, an der Schwelle des Bewußtseins harrenden Vorstellungen, von denen man sagen kann, daß sie ein Streben haben, aufzutauchen, wodurch sie, wenn auch für uns unmerklich, doch unausgesetzt auf die im Bewußtsein gegenwärtigen Vorstellungen wirken, — diese unbewußten und nur im Dunkel wirkenden Vorstellungen, sind das, wovon wir sagen: wir fühlen es, ohne es näher bezeichnen zu können; es sind die Gefühle — wohl zu unterscheiden von den Empfindungen. Sie äußern sich, je nachdem ihr vordringendes Streben mehr oder weniger Erfolg hat, als Begierden, und die Begierde wird zum Willen, wenn sie sich mit der Vorstellung oder Hoffnung jenes Erfolgs verbindet, mit der Hoffnung, als herrschende, gegenwärtige Empfindung wieder auftreten zu können. Dieser Zustand wird Zweck, und es concentriren sich alle verwandte Vorstellungen zur Erreichung desselben.

Bisher ist jedoch immer nur von Vorstellungen, als von einfachen Potenzen, die Rede gewesen; es liegt aber in der Natur der Sache, daß dieß keineswegs das gewöhnliche Verhältniß sein wird; vielmehr sind in der Regel alle unsere Vorstellungen auf's Mannigfaltigste unter einander verschlungen und vermischt. Diese Verbindungen sind aber alle wesentlich von zweierlei Art; sie sind nämlich entweder Complicationen oder Verschmelzungen. Complicirt werden sich die sogenannten disparaten, verschiedenen Reihen angehörige, von verschiedenen Sinnen herkommende, z. B. blau und rund, süß, gelb und weich, u. s. w.; verschmelzen aber werden die entgegengesetzten, d. h. einerlei Reihe angehörigen, z. B. zwei Farben: Roth und Blau verschmelzen in Violet. Jedes Ding mit mehreren Merkmalen ist so eine Complication; zu den Verschmelzungen gehören besonders die ästhetischen — harmonirenden oder disharmonirenden Verhältnisse. Eine solche ganze Complication oder Verschmelzung giebt

nun in Bezug auf Hemmung und Streben eine Totalkraft, deren Wirkung aber so wie Berechnung natürlich weit complicirter sein wird als die der einfachen Vorstellungen; ja die Berechnung ist bald nicht mehr im Stande, allen diesen vielgliederigen Complexionen nachzukommen; sie hält sich daher an die einfachen Hauptgesetze.

Wir unterlassen es, uns in dieses Labyrinth, worin die Mathematik allein den Faden der Ariadne abgeben kann, tiefer hinein zu wagen, und begnügen uns damit, dem Entstehen der gewöhnlich sogenannten abstracten Begriffe, wozu auch das Ich gehört, etwas näher auf die Spur zu kommen, wo es freilich, der Schwierigkeit des Gegenstandes halber, nur bei einigen Andeutungen sein Bewenden haben muß. Aus dem Vorigen geht hervor — und ist sonst auch bekannt — daß es erstlich einfache Vorstellungen, die von einfachen, isolirten Empfindungen, wie: roth, rund, süß u. s. w., sodann zusammengesetzte Vorstellungen und Begriffe, dergleichen jedes Ding mit mehreren Merkmalen ist — endlich aber auch abstracte Begriffe giebt, denen nicht — wie den beiden vorigen, unmittelbare sinnliche Anschauungen entsprechen. Die Genesis dieser Abstractionen und Ideen, und die zugleich darin liegende Antwort auf die Frage, wie denn das denkende Subject dazu komme, sein Vorstellen selbst zum Gegenstande des Vorstellens zu machen — dieß ist es, was als das merkwürdigste, aber auch schwerste Problem der Lehre vom menschlichen Geiste uns besonders interessiren muß.

Es giebt kein sogenanntes Abstractionsvermögen, dessen Function bloß darin bestände, zu abstrahiren, d. h. aus den Complicationen das Unwesentliche vom Wesentlichen auszusondern; eben so wenig giebt es ein bestimmtes Hemmungsgesetz, welches diese Ausscheidung etwa auf eine eigenthümliche Weise vollzöge. Ueberhaupt liegt ja den complicirten Vorstellungen und den ihnen entsprechenden Dingen gar nicht in dem Sinne ein Allgemeines zum Grunde, daß sich dieses von seinen Bestimmungen, den Accidenzen, ausscheiden und als die allgemeine Substanz aufzeigen ließe.

Die Ausbildung des Geistes nimmt vielmehr, psychologisch betrachtet, im Allgemeinen diesen Gang: Wie sich die Verbindung (Synthesis) der einzelnen Vorstellungen mache, braucht gar nicht untersucht zu werden; sie ist ursprünglich mit den Vorstellungen selbst gegeben, und die Unterscheidung folgt vielmehr erst allmälig nach. „Für ein Kind im zartesten Alter giebt es noch gar keine einzelnen Dinge, sondern ganze Umgebungen, die selbst als räumlich sich nur in einem successiven Vorstellen aus einander setzen." (Lehrbuch d. Psych. S. 194 fgg. Psychol. als Wiss. §. 117 fggd. §. 132 fggd.) In dem ersten Chaos der Vorstellungen ist es hauptsächlich die Bewegung einzelner Dinge, wodurch die Umgebung zerreißt, und für das Vorstellen eine Mehrheit von Dingen entsteht. „Anfangs scheint der Tisch mit dem Fußboden Eins, sowohl wie die Tischplatte mit den Tischfüßen; der Tisch aber wird von der Stelle gerückt, während die Platte sich von den Füßen nicht trennt. Was sich nicht von einander entfernt, das behält im Vorstellen seine ursprüngliche Einheit." „Wie nun die Umgebungen allmälig in einzelne Dinge zerlegt werden, so die Dinge wieder in ihre Merkmale" u. s. w. Haben sich nun die einzelnen Dinge erst abgesetzt und von einander getrennt, so bilden sich von ihnen gewisse „Gesammteindrücke", d. h. Complexionen, auch „allgemeine Begriffe", Gattungsbegriffe (Baum, Mensch) genannt, worin das Aehnliche der Theilvorstellungen ein Uebergewicht über das Verschiedenartige gewinnt, indem durch wiederholte Auffassungen ähnlicher Gegenstände das Aehnliche immer wieder hervorgehoben, das Verschiedene aber zu dauernder Verdunkelung gehemmt und unter die Schwelle des Bewußtseins herabgedrückt wird, gar nicht mehr zur Evolution der ganzen Reihe seiner mit ihm verbundenen übrigen Merkmale kommt. Wirklich sich ablösen und verloren gehen kann freilich aus einmal gebildeten Complexionen nichts; es können bloß einige Theilvorstellungen (Merkmale) gehemmt oder verdunkelt werden; aber auch die verdunkelten bilden mit den bewußten an sich immer eine Gesammtkraft, wie wir oben sahen, und treten, wenn sie sich anders frei entwickeln können, alle nach der Reihe wieder hervor. Solche

Reihen oder Folgen von verbundenen Vorstellungen, in welchen man einen und denselben Gegenstand, z. B. einen Mann, erst in seinem Garten arbeitend, dann in einem Buche lesend, dann zu Pferde u. s. f. gesehen hat, compliciren und durchkreuzen sich freilich wieder mit andern Reihen, wo dieselbe Nebenvorstellung: Garten, Buch, Pferd, vorkommt, auf die mannigfaltigste Weise, und werden daher auch auf die mannigfaltigste Weise unter sich gehemmt, während die Vorstellung des Mannes den gemeinschaftlichen Knotenpunct ausmacht, in welchem sich wiederum jene Reihen begegnen. Soll nun eine Vorstellung aus ihrer ursprünglichen Verknüpfung gelöst werden, so, daß sie gleichsam isolirt und unentschieden zwischen mehreren anderen Vorstellungen schweben, als Subject den Prädicaten verbunden, doch aber auch als Subject zugleich wieder von denselben unterschieden werden kann, so sind mehrere solche Reihen nöthig, in denen dasselbe Subject vorkommt, aber auch eben so viele Hemmungen der übrigen Theilvorstellungen, die ursprünglich als Prädicate mit ihm unmittelbar verknüpft waren.

Ich weiß nicht, m. h. H., ob dieß hinreichen möchte, einiges Licht über den Hergang des sogenannten Abstrahirens, wie es Herbart aus der Theorie der gegenseitigen Hemmungen herleitet, vorläufig zu verbreiten; wenigstens wird jedoch so viel deutlicher geworden sein, daß es keines besonderen Abstractionsvermögens bedarf, um die Entstehung allgemeiner Begriffe, als solcher Gesammtvorstellungen ähnlicher oder gleicher Dinge zu erklären. Dieß sind nun aber freilich noch nicht Abstractionen im höchsten Sinne, noch keine logische und metaphysische Begriffe, sondern die Bildung der bisher betrachteten Gesammteindrücke, bei denen auch namentlich die Sprache das Ihrige thut, beruht doch meistentheils auf dem Zufalle der successiven Auffassung empirischer Vorgänge, und kann deßwegen schon zu keiner Allgemeingiltigkeit in der Wissenschaft führen. Etwas ganz Anderes ist es mit den logischen und metaphysischen Abstractionen oder Begriffen. Diese sind zwar auch Allgemeinbegriffe, aber reine, völlig von den Complicationen, in denen sie vorkommen, geschiedene, bei denen sich die Reihe, an die sie erinnern, gar nicht mehr gedächt-

nißmäßig entwickelt, oder bei denen das Vorstellen gar nicht mehr in die Reichhaltigkeit ihres Umfanges hinabgleitet; es sind Kunstproducte des Denkens, denen keine Wirklichkeit entspricht, und nur dazu da, dem Denken selbst als Zielpuncte, als „logische Ideale" zu dienen, ungefähr in dem Sinne, wie Kant die Ideen der Vernunft als Regulative für den formalen Verstandesgebrauch betrachtete. Dabei kann man nur fragen, wie es zugehe, daß wir uns solche Ideale denken, und uns denselben mehr und mehr annähern. Die Frage ist durch das Vorhergehende schon zum Theil beantwortet, so fern es nämlich zu einiger Klarheit gekommen ist, worin das Urtheilen eigentlich seinen Sitz, oder wenigstens seine Voraussetzungen habe.

Dergleichen Begriffe nämlich sind von allen ihren Beziehungen dermaßen entkleidet worden, daß sie in der That auch allen ihren Inhalt verloren haben; wie z. B. für den Begriff der Substanz eines Dinges gar nichts mehr übrig blieb, nachdem man das Ding aller seiner Eigenschaften beraubt hatte, so war es auch bei dem Ich; auch hier blieb nur der nackte Begriff der Gesammtbeziehung selbst übrig, als ein Mittel- oder Beziehungspunct der mannigfaltigen Ich-Objecte, also eine bloße, eigentlich leere Stelle, auf welche die mannigfachen Beziehungen alle hinweisen als auf ihren Zielpunct oder formale Einheit. Wie und warum nun aus ontologischen Gründen diesem Puncte ein Reales, die Seele, (die eben deßwegen in der Psychologie nur als ein Substrat der Thätigkeiten erscheint) untergelegt werden müsse, ist bereits angedeutet worden*).

Genügender, d. h. verständlicher, wird noch etwas von dieser Seele selbst in ihrer Verbindung mit dem Leibe und von dem Leben in der Kürze beigebracht werden können. Herbart beschränkt diesen letzteren Begriff auf eine weit engere Sphäre von Naturerscheinungen, als dieß in der „Naturphilosophie" insgemein zu geschehen pflegt. Schon oben, wo von der Construction der Materie die Rede war, haben wir beispielsweise die Genesis eines Naturgegenstandes gege-

*) Vergl. Hartenstein, Met. S. 471.

ben, von dem es noch zweifelhaft war, ob man ihn für ein Thier, eine Pflanze, oder gar nur für eine Krystallisation gelten lassen wollte. Hier können wir nun weiter gehend an das Obige wieder anknüpfen. Ein Haupterforderniß bei der Erklärung des Lebens ist dieß, daß man die Voraussetzung wagen dürfe, daß Selbsterhaltungen, welche im Zusammen mehrerer Realen zuerst gegenseitig angeregt worden, auch dann noch fortdauern können, wenn diese Realen wieder außer Verbindung getreten sind. Wenn es irgend möglich ist, diese Behauptung durchzuführen (dieß aber lassen wir hier ganz unentschieden), so kann es nur in der Eidolologie mit einiger Evidenz geschehen, wo wir dahin gekommen waren, in einem und demselben Wesen ein ganzes System sich gegenseitig hemmender, haltender, verschmelzender und voraussetzender Bestimmungen, eine kleine Welt-Totalität für sich anzunehmen. Bleiben wir nun dabei stehen, daß die Seelenmonas rücksichtlich ihrer Selbsterhaltung einer bleibenden Bildung im Innern fähig ist, also Zustände in sich tragen kann, die unmittelbar selbst wieder die Ursache einer bestimmten äußeren Gestaltung und Bewegung unter günstigen Verhältnissen mit andern Monaden werden können, so haben wir hier zunächst ein Assimilations- und Organisationsprincip gewonnen, welches sich sofort weiter zur Erklärung der Lebensphänomene benutzen läßt. „Daß die innere Bildung der Elemente selbst, sagt Herbart, nach ihrer völligen Trennung noch fortbestehe, zeigt sich in der vorzüglichen Fähigkeit assimilirt zu werden, wodurch die organischen Stoffe zur gedeihlichen Nahrung für andere noch lebende Organismen dienen. Die Existenz der höheren Pflanzen und Thiere beruht bekanntlich ganz wesentlich darauf, daß durch niedere Organismen jenen die Nahrung bereitet werde." (Psychol. II. S. 456 fggd.)

Ziehen wir nun zunächst die Verbindung und Wechselwirkung der Seele und des Leibes in Betracht, so findet nach unserer Theorie die Unbegreiflichkeit, die hierin meistens gesucht wird, schon deßhalb gar nicht statt, weil Seele und Leib sich nicht toto genere, wie Einfaches und Körperliches, entgegengesetzt sind, sondern aus einerlei Grundwesen, dem Realen, bestehen, und die Seele nur eine und zwar diejenige

Monas ist, welche im ganzen Systeme der Person die Stelle der Substanz-Monas vertritt. (Siehe oben S. 93.) Was nun zuerst die Wirkungen betrifft, die von dieser Monas aus nach der Peripherie, in die Glieder des Leibes gehen, also die Willensbewegungen, so ist vorerst wieder daran zu erinnern, daß es kein eignes Willensvermögen giebt, sondern bloß bestimmte einzelne Bewegungen im Bereiche der Selbsterhaltungen der Seele, nämlich Bewegungen solcher Vorstellungen oder Selbsterhaltungen (Zustände), die aus der Hemmung, in der sie sich befinden, wieder empor und sich zu befreien streben. Ferner haben wir gesehen, daß jedweder Veränderung des inneren Zustandes einer Monas auch Veränderungen in der Lage derjenigen Monaden entsprechen werden, mit denen jene in einem unvollkommenen Zusammen sich befindet, und daß diese Veränderungen in den sie zunächst umgebenden Monaden wieder andere Veränderungen in den entfernteren, mit der Substanz-Monas nur mittelbar verbundenen, zur Folge haben werden. „Nun wissen wir, daß die Seele mit einem Ende der Nerven zusammen ist, als welches hier die allgemeine Bedingung aller Causalität ausmacht; ferner daß der Nerv, der sich als ein cohärenter Faden darstellt, eine Kette einfacher Wesen sein muß, die sich in einem unvollkommenen Zusammen befinden; endlich, daß in einer solchen Kette allemal zu erwarten ist, die geringste Veränderung in dem inneren Zustande eines Wesens werde auf die Störungen und folglich auf die Selbsterhaltungen aller Wesen in der Kette einen Einfluß haben. Dieser Einfluß also kann sich, fortlaufend am Nervenfaden, durch den Raum fortpflanzen (nur nicht durch einen leeren), ohne im Geringsten selbst von räumlicher Art zu sein." Eben so hängt nun der Nerv seinerseits wieder mit den Muskeln zusammen und modificirt die inneren Zustände derselben, daraus entsteht sogleich eine Aenderung in der Lage der Muskelmoleculen, eine Annäherung derselben unter sich, Zusammenziehung, oder im entgegengesetzten Falle Erschlaffung.

Nach dem Allen bedarf es wohl kaum noch einer besonderen Auseinandersetzung, wie anderseits hinwiederum äußere Störungen sich nach innen auf die Seele fortpflanzen, und

hier zu Vorstellungen, d. h. zu entsprechenden Modificationen der Selbsterhaltung, werden. Ist aber einmal die sogenannte willkührliche Bewegung, wodurch sich das, was im engeren Sinne lebendig heißt, äußerlich unterscheidet, erklärt, so ist es auch die Locomotivität und alles Andere, was den leiblichen Erscheinungen des Lebens eigen ist. Eine andere, besondere Frage wäre die nach der Freiheit, die dem Menschen vorzugsweise zukommt. — Zunächst aber mag noch ein Wort über den vielbesprochenen Sitz der Seele beigefügt werden. „Wahrscheinlich", sagt Herbart, „hat die Seele keine bleibende Stelle, sonst würde den Physiologen ein ausgezeichneter Mittelpunct im Gehirn aufgefallen sein, wohin Alles zusammenlaufe. Aber die ganze mittlere Gegend, in welcher längst das Sensorium commune ist gesucht worden, kann der Seele ihren Aufenthalt darbieten. Mag also dieselbe sich auf oder vielmehr in der Brücke des Varols hin und her bewegen; nur daß man zu dieser Bewegung nicht etwa einen Canal suche, denn es ist keiner nöthig; so wenig als das Licht der Poren des durchsichtigen Körpers bedarf, den es im eigentlichsten Verstande überall und in jeder Richtung durchdringt. Uebrigens versteht es sich von selbst, daß, wenn die Seele sich bewegt, dieses nicht geschieht, weil sie will (denn sie weiß nichts davon), sondern daß wiederum wie vorhin ihre inneren Zustände, verbunden mit denen des Gehirns, erst die Ursache, dann die Folge ihres veränderten Ortes sein müssen, wegen der überall vorhandenen Nothwendigkeit, daß der äußere und der innere Zustand gehörig übereinstimmen."

Bei den Bewegungen, welche die Seele in den Nerven und Muskeln hervorbringt, ist ihr der eigentliche Mechanismus völlig unbekannt. Natürlich! denn dieser beruht auf Selbsterhaltungen in andern Realen, die zunächst die Seele nichts angehen. Es schwebt der Seele, wenn sie etwas Bestimmtes will, nicht, wie einem Maschinisten, derjenige Theil der Maschine vor, der berührt werden muß, um den beabsichtigten Effect hervorzubringen, sondern vielmehr nur die Vorstellung dieses Effectes selbst. Was macht nun zwischen dieser Zweckvorstellung und der Muskelbewegung, die den

Zweck realisiren soll, das vermittelnde Glied? Bei bewußt-voll auszuführenden, eigentlich so zu nennenden Handlungen muß dieses vermittelnde Moment doch auch auf irgend eine Weise selbst in's Bewußtsein eintreten. Es bestehet in einem bestimmten Gefühle, „welches mit jeder, gleichviel ob absichtlichen oder zufälligen, Beugung und Lenkung der Gliedmaßen verbunden ist — dieses Gefühl complicirt sich mit dem Wollen, oder genauer, mit denjenigen Vorstellungen, welche im Wollen das Thätige sind, und hierin liegt das Mittelglied für den erwähnten Zusammenhang." Durch dieses bewußte Gefühl bringen wir unsere eigenen Bewegungen, die anfangs, z. B. bei dem Kinde und dem ungeschickten Künstler, ganz oder nur zum Theil unwillkührlich sind, allmälig in unsere Gewalt. Jede Bewegung in den Gelenken erregt ein bestimmtes Gefühl, und in demselben Augenblicke wird auch die Bewegung und deren weiterer Erfolg äußerlich wahrgenommen; erhebt sich nun später die Vorstellung dieses einmal beobachteten Erfolgs wieder als Begierde, so erwacht auch durch dieselbe Complication jenes sie begleitende Gefühl wieder, dieses aber ist unmittelbar selbst schon eine solche Selbsterhaltung der Seele, welcher die bestimmten Nerven- und Muskelzustände entsprechen, die hier gefordert werden.

Wir beschließen unsere Mittheilungen über Herbart's Psychologie mit einem Gleichniß, das der Urheber selbst als die „lichtvollste Anwendung" der in der Psychologie befolgten Grundsätze gewählt hat. (Psych. II. S. 4.) Dieß ist der Staat. Der Staat, „als eine Gesellschaft, die geschützt sei durch eine in ihr selbst liegende Macht," sagt Herbart, „ist ein eben so vollkommener Widerspruch, als der Begriff des Ich oder sonst einer von den betrachteten metaphysischen Allgemeinbegriffen; denn die Macht kann eben so gut zerstören als schützen, und eine Gesellschaft, die sich durch ihre eigne Macht behaupten sollte, müßte diese Macht nothwendig auch gegen sich selbst kehren, wodurch innerer Parteistreit, nicht aber ein fester Staatsverband entstehen würde. Der

Begriff ist widersprechend, und dennoch giebt es Staaten; jener Begriff also ist kein richtiger Ausdruck des Wirklichen; er muß sich versteckter Weise beziehen auf Merkmale, die in ihm nicht gedacht wurden, die ihm aber gleichwohl zukommen und das Widersprechende in ihm aufheben. Diese Beziehungspuncte sind Kräfte psychologischer Natur, dergestalt, daß der Staat in dem Grade realisirt wird, in welchem diese Kräfte in ihm sind und wirken, nämlich die Sitte und der Geschäftsgang sammt der Anerkennung und Einsicht von der Nothwendigkeit dieses Geschäftsganges. Diese Nothwendigkeit aber ist theils eine innere, theils eine äußere; die äußere ist der Conflict mit andern Staaten oder Völkern, welcher der Selbsterhaltung des Realen gegen anderes Reale entspricht, und in's besondere die Kriege betrifft, die ein Staat für seine Existenz zu führen hat. In diesen liegt, wie für einzelne Seelenmonaden, so wie auch für viele Staaten geschichtlich die vorzüglichste Ursache ihrer Ausbildung, und „man wird finden, daß die meisten Staaten eigentlich gar nicht wissen, was sie sein würden, wenn sie ganz allein ständen, ganz sich selbst überlassen wären; ebenso wie der Mensch nicht weiß, wer er sein würde außer aller Gesellschaft." Die innere Nothwendigkeit aber entspricht genau den psychologischen Verhältnissen, welche wir unter den Namen einer Statik und Mechanik der Vorstellungen haben kennen lernen. „Die in der Gesellschaft wirksamen Kräfte sind unstreitig ihrem Ursprunge nach psychologische Kräfte; sie treffen zusammen, so fern sie sich darstellen durch Sprache und durch Handlungen in der gemeinsamen Sinnenwelt. In der letzteren hemmen sie einander; das ist das allgemeine Schauspiel streitender Interessen und gesellschaftlicher Reibungen." Nehmen wir auch hier ein unvollkommenes Zusammen als das Anfängliche an, etwa den patriarchalischen oder einen ähnlichen, der eigentlichen Civilisation unmittelbar vorangehenden Zustand, so finden wir die Menschen bereits in verschiedene größere oder kleinere Gruppen vereinigt — diese würden etwa den Gesammteindrücken oder Dingvorstellungen entsprechen. Alsbald aber werden viele sehr ungleiche Kräfte in Conflict gerathen. „Das Erste, was uns hierbei einfällt,

sind die bekannten Schwellen des Bewußtseins, die sich hier in Schwellen des gesellschaftlichen Einflusses verwandeln. Es leuchtet nämlich unmittelbar ein, daß wenige stärkere oder von Anhängern unterstützte Personen eine wie immer große Zahl von schwächeren, einzeln stehenden Individuen bei nur einigermaßen starkem Conflicte aller Kräfte gegen einander nach den oben entwickelten Rechnungen, völlig unwirksam machen können und müssen. Alsdann bleibt aber zwischen den stärkeren Personen ein Druck und Gegendruck, wie wenn jene Schwachen gar nicht vorhanden gewesen wären. Von der Thätigkeit eines jeden wird ein Theil gebunden; Niemand bleibt ganz frei von Hemmung." Diejenigen, welche bei der geschichtlichen Bildung der Staaten vom Anfange an an der Vereinigung gar keinen Theil nehmen konnten, weil sie unter jene Schwelle herabgedrückt waren, blieben der unterdrückte Stand, doch unter allen Verhältnissen, gleich den verdunkelten Vorstellungen stets bereit, wieder aufzustreben, und immer eine im Stillen wirkende Potenz. Diese, welche unter die Schwelle fallen, „müssen ihrer Bedürfnisse wegen sich auf's Bitten legen, sie werden sich zum Dienen gebrauchen lassen; sie schließen sich also bestimmten Personen an, die auf ihre Dienste zählen. So lange nun nicht die Gemeinde (die nach der Hemmung Verschmolzenen) sich ihrer annimmt, gehören sie jenen als ihren Herren; sie werden von denselben als ein nutzbares Eigenthum betrachtet, und haben hiegegen kein Mittel, als den Versuch zu entfliehen, ohne zu wissen, wohin." Man erinnere sich hierbei besonders an die Verhältnisse in den Republiken der Vorzeit, an die der Plebejer zu den Patriciern, die secessiones in montem sacrum u. s. w. Aber auch oberhalb der Schwelle des gesellschaftlichen Einflusses wechselt das Gleichgewicht unter den Einzelnen; manche sinken herab, manche steigen, wenige scheiden sich als die Vornehmen von den Vielen, die nicht beachtet werden, den Gemeinen. Einer nun ist der Angesehenste unter Allen, der Fürst, mit diesem verschmilzt unmerklich das Selbstgefühl der ihm nahe Stehenden, Alle sehen auf ihn hin, richten sich nach seinen Bewegungen, hängen an ihm; er findet sie lenksam und benutzt diesen Vor-

theil. Dieß ist der Hergang in den ältesten Monarchieen; doch auch diese Lenksamkeit hat ihre Grenze, der Fürst fürchtet für sein Ansehen am meisten von den ihm zunächst Stehenden, dem Adel; er nimmt sich der Gemeinen an, nicht sowohl um sie zu heben, sondern um sie unter sich zu einer Gesammtkraft zu verschmelzen; er giebt ihnen eine Verfassung — macht sie zu Bürgern. — Doch genug von diesem Vergleiche des Staates mit den psychologischen Vorgängen des Bewußtseins des einzelnen Menschen. Man sieht, wie genau diese Lehren zusammenhängen und sich in jedem Systeme consequent mit einander ausbilden werden.

Sollten wir nun nach dem Allen unser oben ausgesprochenes Wort, Herbart's System charakterisire sich im Gegensatze namentlich zu dem Hegel'schen durch eine vorwaltend mechanische Ansicht, nicht zurücknehmen können, sondern vielmehr durch das Vorgetragene bestätigt finden, so bedienen wir uns in der That nur seiner eignen Worte. „Wäre ich nicht mit der praktischen Philosophie vorher völlig mit mir im Reinen gewesen", sagt er, „so möchte leicht der psychologische Mechanismus mich mit eben dem Schrecken erfüllt haben, mit welchem so Viele vor ihm die Augen verschließen, die eben so wenig vertragen, in's Innere des menschlichen Geistes zu schauen, als sie das Innere des Leibes ohne Grauen betrachten können"*).

Daraus entspringt aber auch für den Referenten die Obliegenheit, von jenen praktischen Grundsätzen wenigstens so viel zu sagen, als hinreicht, um den Zusammenhang — oder auch vielleicht Nichtzusammenhang — mit den so eben vorgetragenen Theorieen einer zweideutigen Dunkelheit zu entreißen, die den Unkundigen wohl verleiten könnte, gegen die selbst von den Gegnern des Systems anerkannte moralische Reinheit und Würde der praktischen Philosophie Herbart's vorgefaßte Meinungen zu hegen. Da jedoch dieses weite Feld jenseits der uns für diese Vorträge abgesteckten Grenze liegt, so muß es hier bei einigen kurzen Notizen sein Bewenden haben. Herbart will nicht etwa, wie man nach dem Vo-

*) Psychol. I. S. 79.

rigen meinen könnte, angeborene besondere Vorrechte, denn alle angeborene psychologische Formen, alle ursprüngliche Thatsachen des Bewußtseins und besondere Vermögen sind ihm ein Unding, und solche Rechte würden seiner Rechtslehre zufolge nicht zum Rechte, sondern zum Unrechte und Streite führen. Eben so wenig aber statuirt Herbart auch ein ursprünglich gesetzgebendes moralisches Gefühl; er verwirft den kategorischen Imperativ Kant's, „nicht bloß, weil auch dieses angeborene Formen sein würden, sondern weil das moralische Gefühl sammt der aus ihm entstehenden Bereitwilligkeit zum moralischen Gehorsam abzuleiten ist, als Gesammtwirkung aus den verschiedenen praktischen Ideen, die wiederum durch eben so viele verschiedene ästhetische Urtheile erzeugt werden," wie sich sogleich noch näher zeigen wird. Kant's kategorischer Imperativ war bloß ein formelles Gebot, Herbart's Princip dagegen ermangelt des Inhalts, des Was, nicht, das gethan werden soll; dieses Princip aber liegt in denjenigen willenlosen, d. i. unserer Willkühr ganz und gar entnommenen, Urtheilen ästhetischer Art, die über die Verhältnisse des Willens im Bewußtsein gefällt werden. Es giebt nach ihm, wie wir gesehen haben, kein besonderes Willensvermögen, und der Wille ist keine besondere, am allerwenigsten die substanzielle Macht, das eigentliche Reale; er ist vielmehr in den aufstrebenden Vorstellungen psychologisch begründet. Eben so wenig giebt es, nach ihm, eine transscendentale Freiheit in dem Sinne, wie wir sie bei Fichte näher kennen lernen werden, oder in dem, wo sie mit dem Wesen und substanziellen Willen, der Wurzel alles Fürsichseins, unmittelbar zusammenfiele. Herbart läugnet aber auch die moralische und rechtliche Freiheit nicht; vielmehr sucht er ihren Begriff zu retten vor der Auflösung in eine ganz abstracte, unbestimmte und inhaltslose Unabhängigkeit, und findet sie vielmehr in der ausgeprägten und vollendeten Selbstständigkeit des bestimmten Charakters. „Der Mensch soll wissen und fühlen, daß er der Einsicht gemäß handelt, darin besteht das Wesen der inneren Freiheit." Wenn im Gemüth mehrere Vorstellungen zugleich auftauchen wollen und einen Widerstreit erheben, so ist dieß die praktische

Ueberlegung, welcher zuletzt die Wahl ein Ende macht. Das allgemeine Wollen, die Kraft der Entscheidung, der Charakter des Mannes wird also besonders davon abhängen, daß eine gewisse Masse von Vorstellungen, eine bestimmte Art von Bildern im Bewußtsein desselben sich dauernd und vorzugsweise gehalten und dadurch herrschend gemacht hat, daß sie andere Vorstellungen in dauernder Unterdrückung abgeschwächt, oder frühzeitig gar nicht zum Eintritt über die Schwelle des Bewußtseins gelassen hat. In der Macht dieser herrschenden Vorstellungsmasse, die sich je länger desto mehr unangefochten festsetzt, besteht die Gewohnheit und die Hauptabsicht des Wollens.

Da der Mensch vermöge seines Selbstbewußtseins seine eignen Zustände selbst betrachten, und nach der Idee des Guten und Schönen beurtheilen kann, so erfolgt hieraus das Gewissen; denn es giebt ein Gewissen nicht nur in moralischer Hinsicht, sondern auch in der Treue, womit Kunstregeln, ja sogar, womit Klugheitsregeln befolgt werden. Diesen Ideen nun des Schönen und Guten, sagt Herbart kurz, kommt eine ursprüngliche Evidenz im menschlichen Bewußtsein zu; es ist nicht nöthig, dieselben einer gleichen Bearbeitung und Berichtigung zu unterwerfen, wie die Begriffe der Metaphysik; sondern sie sind unmittelbar anwendbar, um giltige Urtheile, nämlich des Beifalls und Mißfallens, zu fällen. Sie können gar nicht erst logisch berichtigt werden; nur in ihrer Reinheit und Klarheit müssen sie erscheinen; denn freilich sind sie in vielen Individuen unter der Masse der Nebenvorstellungen oft verdunkelt und entstellt. Die Grundidee von allen ist die der Schönheit (das καλόν, welches das sittlich Gute unter sich befaßt). Das Schöne darf nur von hindernden und verwirrenden Nebenvorstellungen befreit, in seiner ursprünglichen Reinheit und Bestimmtheit dargestellt, besonders aber vor der Verwechselung mit dem bloß Angenehmen und Nützlichen gesichert werden, und Jedermann kennt und weiß es als etwas Bleibendes, Allgemeines und Stetiges wohl zu unterscheiden von der Befriedigung wechselnder Begierden. Diese Entschleierung und Darstellung des Schönen macht überhaupt das Geschäft der

praktischen Philosophie aus, welche somit die Aesthetik ist in einer weiteren Bedeutung, wie man sieht, als dieser Benennung gewöhnlich beigelegt wird. Die Aesthetik ist eine praktische Wissenschaft, d. h. sie nimmt den ihr gegebenen Begriff der Schönheit, und geht damit an das Gegebene. Sie besteht also aus einer Reihe von Kunstlehren, welche angeben, wie der Künstler den Gegenstand, mit dem er sich beschäftigt, behandeln soll, damit er jener Idee entspreche, also nicht mißfalle, sondern wohlgefällig werde. Aber aus dem übrigen Schönen selbst scheidet sich das Sittliche heraus, als dasjenige, was nicht bloß als eine Sache von Werth besessen wird, sondern den unbedingten Werth der Personen selbst bestimmt; aus dem Sittlichen ferner das Rechte, als dasjenige, worauf die gegenseitigen Forderungen der Menschen dringen, und ohne dessen Beachtung die unentbehrliche gesellschaftliche Einrichtung nicht bestehen könnte.

Bei dem Schönen im engeren Sinne ist es gleichgiltig, ob man überhaupt praktischer Künstler sein und dasselbe darstellen wolle. Es ist bloß Regel und Gesetz für den ausübenden Künstler, und die Befolgung desselben gebietet das ästhetische Gewissen demjenigen, der sich einmal dieß Geschäft gewählt hat. Allein es giebt auch Kunstlehren, sagt Herbart*), deren Vorschriften den Charakter eines nothwendigen Gesetzes für alle Menschen deßwegen an sich tragen, weil alle Menschen diesen bestimmten Gegenstand von Natur, vermöge ihres ganzen Daseins, bearbeiten müssen, nämlich sich; und die bezeichnete Kunstlehre ist die Tugendlehre. Diese stützt sich auf die sogenannten praktischen Ideen, deren es mehrere giebt und von denen namentlich fünf hervorzuheben sind: 1) die Idee der innere oder sittlichen Freiheit, 2) die Idee der Vollkommenheit (z. B. der Cultur), 3) des Wohlwollens oder der Güte, 4) des Rechtes und 5) der Billigkeit. Das in der Tugendlehre, die es also überhaupt mit dem Löblichen und Schändlichen zu thun hat, und von der die Rechtlehre nicht als eine besondere Disciplin abge-

*) Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. 3te Ausg. Königsberg, 1804. S. 26.

sondert werden kann — das hier überhaupt zu betrachtende Verhältniß ist die Uebereinstimmung des Wollens und Urtheilens in einem und demselben Vernunftwesen. Entweder behauptet die Person wollend, was sie urtheilend verschmäht, oder sie unterläßt wollend, was sie urtheilend sich vorschreibt, oder endlich ihr Wille und ihr Urtheil sind in Uebereinstimmung. Diese Harmonie ist das, was unmittelbar sittlich gefällt, das Sittlichschöne, die Tugend, als Ideal gedacht, auch die behauptete sittliche Freiheit.

Das Recht, dessen Inhalt auch nach Herbart, so wie gewissermaßen bei Hegel, seiner Natur nach factisch und positiv ist, entspringt aus willkührlicher Feststellung des übereinstimmenden Willens verschiedener Menschen, und wird als Regel gedacht, die dem Streite vorbeugen soll. Seine Giltigkeit und Heiligkeit beruht nur auf dem Mißfallen am Streite, und kann nicht ohne gefährliche Verwechselung der Begriffe auf eine andere Grundlage gebaut werden.

Was nun endlich die Feststellung des religiösen Interesses betrifft, so glaubt Herbart demselben dadurch vorzüglich förderlich gewesen zu sein, daß er nicht, wie Kant, die Idee der Zweckmäßigkeit als eine bloß subjective Vernunftidee betrachtet, die nur der Mensch dem Laufe der Natur leihe, sondern daß er dieselbe vielmehr mit allen empirischen Anschauungen und Begriffen aus der Natur selbst schöpft, oder in derselben, d. h. in unsern empirischen Vorstellungen selbst nachweist*). Steht die Welt wirklich als ein zweckmäßig eingerichtetes Ganzes da, so können wir auch nach dem Urheber dieser Zweckmäßigkeit fragen, und werden ihn in einem Wesen über uns, nicht aber in unserem Blicke, der die Vernunft aus dem Menschen in die Natur nur hinüber spiegele, finden. Dieser Glaube an einen ordnenden Geist, so wenig er auch demonstrativ begründet werden kann, beruht doch gerade auf demselben Schlusse und hat dieselbe Gewißheit, wie der Glaube, mit welchem jeder Mensch von dem Dasein anderer vernünftiger Geister überzeugt ist; denn auch

*) Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. 3te Ausg. Königsberg, 1804. S. 243 fgd.

von meinen Mitmenschen sehe ich nur Gestalten und zweckmäßige Handlungen; daß diese aus einem vernünftigen Denken hervorgehen, ist nur ein Glaube, aber ein so zuversichtlicher Glaube, daß er an Gewißheit weit über allem Wissen steht.

Es fällt in die Augen, daß Herbart sich in so weit auf der Kantischen Stufe gehalten hat, als auch er keine eigentliche oder unmittelbare Erkenntniß der Dinge und der Qualitäten des Seienden gelten läßt. Da nun aber doch die wechselnden Empfindungen unmittelbar und unläugbar gegeben sind, diese aber eben so viele Reale außer der Seele voraussetzen, so ist das Vorhandensein einer realen Welt außer dem Ich erwiesen; erwiesen auch, daß die Seele mit dieser in Verbindung stehe. Die Entstehung der Empfindungen ist kein Räthsel mehr, sobald wir sie als Selbsterhaltungen betrachten. Zwar folgt aus dieser Verbindung nicht, daß die Empfindungen wahrhaft den Qualitäten der Realen entsprechen, vielmehr sind sie rein subjectiv, und in so fern Schein. Jede Monade lebt in sich mit ihren Empfindungen eingeschlossen; es kann in meiner Seelenmonas eine andere unmittelbar sich nie in mein Wissen oder Empfinden verwandeln. Dieß ist die Seite der Subjectivität des Systems, welche man jedoch noch keinesweges mit subjectivem Idealismus verwechseln darf; denn die Verschiedenheit der Empfindungen, d. i. der Verhältnisse der Selbsterhaltung, weist im Allgemeinen nothwendig auf eine eben so große Verschiedenheit der Realen, und diese wieder auf eine entsprechende Mannigfaltigkeit der gegenseitigen Verhältnisse hin, daß der subjective Idealismus, wie wir ihn demnächst bei Fichte wiederfinden werden, hier von Herbart durchaus abgewiesen wird, obgleich auch dieser die Subjectivität der empfundenen Qualitäten und mithin nur ein Wissen, daß etwas an sich ist, von dem Wie aber nur so viel zugesteht, als sich aus den gegebenen bestimmten Verhältnissen, also nur relativ, berechnen läßt. Nur die Verhältnisse, nicht das in diesen Verhältnissen Stehende erkennen wir; all un-

ser metaphysisches Wissen bezieht sich auf die Form, nicht auf die Qualität, den Stoff des Realen an sich. Auf dieses Ansich, sagt er, kommt es ja auch dem Menschen gar nicht an; es kann ihm bloß darauf ankommen, was die Dinge für ihn sind; und dieß lehrt ihm eine lange und treue Beobachtung in der Erfahrung. Wir erkennen gar keine Substanz, und da jede Substanz bloß als Qualität denkbar ist, auch gar keine Qualität an sich. „In unserm Erfahrungskreise bildet sich nur ab das Zusammenkommen oder Getrenntwerden solcher Einheiten, die unter einander die Gruppen von Einheiten bestimmen, vermöge deren sie uns erscheinen sollen. Die Erfahrung besteht bloß in einem Gewebe von Relationen. — Das Gegebene enthält nur jenen objectiven Schein, der für alle Zuschauer giltig ist, aber keine Prädicate der Dinge selbst darbieten kann. Wie viel haben aber doch z. B. die Astronomen aus solchem Scheine gemacht durch vereinte Kunst und Kraft! Der gewöhnliche Mensch bereitet sich daraus seine gewöhnliche Lebensklugheit, die Befriedigung seines Begehrens und die Heilmittel seiner Schmerzen. Zu dem allen ist die Kenntniß der wahren Qualitäten und des wirklichen Geschehens in den Substanzen weder nöthig noch brauchbar und von irgend einem Einflusse. Wir leben einmal in Relationen und bedürfen nichts weiter. Einzig der Metaphysiker ist es, welcher gewahr wird, wie entfernt das eigentliche Reale und das wirkliche Geschehen von unserem gewöhnlichen Gedankenkreise liegen" *).

Allerdings bleibt es nach den von Herbart versuchten Erklärungen nicht unbegreiflich, wie der Naturlauf seinen Fortgang gewinne, sobald einmal der Anstoß dazu gegeben ist. Allein eben dieser Anstoß oder Anfang ist das Unbegreifliche und involvirt, genauer betrachtet, nichts Geringeres als geradezu das ganze Problem der speculativen Philosophie selbst. An der Hand des Herbartischen Systems aber ist eigentlich nur die im engeren Sinne sogenannte genetische Methode der Naturbeobachtung und Naturgeschichte möglich, eine Methode, die nicht auf die letzten

*) Allgem. Metaphys. Bd. 2. S. 414.

Gründe dringt, sondern sich bei dem historischen Hergange begnügt und nur zu einer äußerlichen, mechanisch angeordneten Zweckmäßigkeit fortgeht, wie denn seit Bacon mit mehr oder weniger Glück auf diese Weise von den Naturforschern größtentheils verfahren worden ist. Die Mathematik behauptet dabei allerdings ihr unzweifelhaftes Recht, allein doch nur innerhalb sehr beschränkter Grenzen, und darf sich nicht weiter ausbreiten, als das Mechanische reicht, was nur in den niederen Sphären der Natur das vorherrschende Moment ist. Der Calcül aber muß höher hinauf alsbald einer Bildsamkeit, und die Bildsamkeit einer selbstbildenden Freiheit weichen, die — wie sie auch immer zur Entfaltung gekommen sein mag — doch eine ursprüngliche Natur der Monaden voraussetzt, die als implicirter Selbstzweck begriffen werden muß; ein Begriff, der in diesem System, wie uns dünkt, seine speculative Bedeutung nicht gefunden hat und nicht finden kann; weßhalb es denn auch stets in Gefahr schweben wird, von einer ihm feindlichen Dialektik ergriffen und überwunden zu werden.

Weit entfernt, diesen Mangel bemänteln und ableugnen zu wollen, gesteht Herbart denselben vielmehr offen und ehrlich ein, ja er macht ihn sogar zu der Staffel, auf welcher man sich über alle Philosophie in die Sphäre des Glaubens erheben könne und solle. Ebendeßwegen, weil wir den letzten Grund des präsenten Weltsystems nicht gefunden haben, sollen wir einen solchen Grund voraussetzen, der dieser Welteinrichtung entspreche. Es ist also doch ein solcher Grund gewißlich vorhanden, und kraft unserer Vernunft sollen wir daran — glauben. Wenn aber unsere Vernunft, als das nothwendige Denken, die Kraft und Macht hat, einmal das Daß festzustellen, sollte sie uns mit diesem Daß nicht auch zugleich ein Was offenbaren können? Kann man wohl überhaupt nur sagen, daß etwas da sei, wenn man von diesem Etwas nicht auch zugleich eine mehr oder weniger bestimmte Vorstellung hat? Und wenn ich mir nun einmal diesen allmächtigen Weltordner oder überweltlichen göttlichen Künstler, der die Keime aller zweckmäßigen Fügungen in das Chaos der Monaden ausstreut, denken soll als wahr-

haft seiend — und so soll ich ihn doch ohne Zweifel denken — neben und außer den ebenfalls wahrhaft seienden Monaden; soll ich dann zurückgleiten zu Leibnitzens Uranus, oder zur prästabilirten Harmonie, oder gar endlich doch wieder zu einem physischen Einflusse, unter welcher Gestalt es auch sei? Auf diese Fragen und viele andere finde ich allerdings in diesem Systeme noch keine Antwort; ich finde für den Gott, an den ich glaube, und für seine Wirksamkeit in der Welt, die ich sehe, keinen Anknüpfungspunct, wo er, unbeschadet seines Begriffs und unbeschadet des Begriffs der Monaden, einwirken, d. i. wo mein speculatives Denken ihn real eingreifend erfassen könnte. Aber gerade um meines Nichtbegreifens und Nichtwissens willen, dieses dennoch wissen, d. h. aus Gründen überzeugt sein zu sollen — ist ein Widerspruch. Allerdings liegt dieser Widerspruch in der factisch gegebenen Welt und Weltgeschichte unläugbar wirklich vor uns ausgebreitet da; aber er liegt eben nur da als ein wirkliches Räthsel, und weil es wirklich ist, kann nur aus ihm selbst die Lösung gewonnen werden, die es — wie gleichfalls um dieser Wirklichkeit willen nicht zu bezweifeln ist — in sich selbst trägt; aber war es nicht gerade die Philosophie, welche uns versprach, diese Lösung, diesen Sinn, diese immanente Vernunft — kurz das Wort des Räthsels auszusprechen? Und bezeichnen wir nicht mit allen diesen Ausdrücken gerade den Begriff des Grundes oder Zweckes selbst und überhaupt in der Bedeutung, daß der Zweck, wozu, auch zugleich der Grund ist, woraus etwas geschieht und hervorgeht?

Daß diese Theorie des immanenten Zweckes im großen Ganzen dem Systeme fremd sei, ist, wie gesagt, eingestanden; ob nun aber auch im gegebenen Endlichen der hier aufgestellte Begriff des Lebens, oder vielmehr die dem Lebensprincip substituirte Selbsterhaltung hinreichenden Ersatz biete für ein wahrhaft productives aus sich schaffendes Lebensprincip der einzelnen Organismen, wie es die entgegengesetzte dynamische Ansicht fordert und voraussetzt, müssen wir — zumal da jenes System sich in diese Untersuchung

lediglich nur auf dem Gebiete der Erfahrung einlassen will — allerdings den fortschreitenden Beobachtungen der Physiologen, Physiker und überhaupt der Natur- und Seelenkundigen einstweilen überlassen. Dem unbefangenen Jünger der Weltweisheit aber mag es aus obigen Gründen nicht verdacht werden, wenn er mit nur gereizter, nicht befriedigter Wißbegier sich noch zu anderen Meistern wendet, die ihm volle Genüge wenigstens — versprechen.

Wollten wir schon hier unser Urtheil, welches in letzter Instanz nur davon abhängig sein kann, ob der Begriff des Seins, wie ihn Herbart festhält, einer Alles auflösenden Dialektik werde widerstehen können, oder nicht — wollten wir dieses Urtheil schon jetzt definitiv dahin aussprechen: daß dem Herbartischen Systeme gerade das Umgekehrte von dem widerfahre, was den oben sogenannten Dynamikern und Idealisten begegnet, welche *einen* Urquell der Dinge annehmen und *ein* Leben, worin zahllose Weltwesen in nur scheinbarer Selbstständigkeit gehalten sein und bestehen sollen, aber aus ihrer anfangs gesetzten *Einheit* nicht wieder wahrhaft heraus kommen, sondern Pantheisten oder Akosmisten bleiben; Herbart dagegen, speculativ betrachtet, aus der vom Anfang gesetzten *Vielheit* seiner Substanzen nicht wieder heraus zur Einheit komme, eine eigentliche Kosmologie und speculative Theologie zu geben, nicht im Stande sei, — wollten wir diese und ähnliche Urtheile hier schon hinlänglich begründen, so würden wir der Darstellung der entgegengesetzten Systeme vorgreifen, zu deren Betrachtung wir nun eben so vorurtheilslos schreiten, als wir das Herbartische dargestellt zu haben uns bewußt sind.

Siebente Vorlesung.

(Fichte.)

Das Resultat der ersten Vorträge, an welches der heutige wiederum näher anzuknüpfen ist, kann kurz in Folgendem ausgesprochen werden.

Kant, bemüht, jeder unwahren oder unerwiesenen Voraussetzung in der Philosophie, allem Dogmatisiren ein Ende zu machen, fand, daß wir die Art und Weise unseres Sehens, die subjective Einrichtung unseres Wahrnehmungs- und Denkvermögens in die objective Welt hinüber spiegeln, daß uns diese Welt nie unmittelbar, sondern nur vermittelst unserer Sinnes- und Verstandeskategorieen zu Gesicht kommt, und daß mithin alle Erfahrung, Alles, was uns da vorschwebt als Welt und Weltereigniß, nur der Reflex eines völlig unbekannten Aeußerlichen in unserem Bewußtsein, also nur die Erscheinung ist, wie sie sich nach inneren Geistesgesetzen in uns gestalten muß, eine Erscheinung, an der wir wohl unsere geistige, so zu sagen, die optische Einrichtung unseres geistigen Auges, nicht aber die Beschaffenheit der Objecte, wie sie an sich sein mögen, abnehmen können.

Gleichwohl müssen Objecte außer uns da sein, welche sich abspiegeln, weil sonst unser Sinn und Verstand absolut ohne Inhalt sein würden; der Verstand, als die Thätigkeit, welche jenem Inhalt in uns erst die gewisse Form aufdrückt, ihn gestaltet und ordnet, und eben so die theoretische Vernunft, welche wiederum Ordnung und systematische Einheit in diese formirten Verstandesbegriffe bringt — beide sind also an sich absolut leer und bloße formirende Thätigkeiten für einen durch die Sinne zu schöpfenden Stoff; — aber sie haben zugleich die Fähigkeit, auf diese ihre Functionen und Operationen, auf ihr eignes Thun zu reflectiren, und sich

desselben, — abgesehen von allem Stoffe — rein **in abstracto** bewußt zu werden, ihr Verfahren als Regeln aufzustellen — als Logik —; dabei vergessen sie nur zu leicht, daß sie hier keinen Inhalt in sich, keinen andern Gegenstand als sich selbst, ihre eigne leere Thätigkeitsweise vor sich haben, und halten nun diese auch in Begriffe gefaßten subjectiven Thätigkeitsformen, die Kategorieen und Ideen, für etwas Reelles, oder für Gesetze, denen in der wirklichen Natur ähnliche Einrichtungen entsprechen müßten, weil sie subjectiv so denken. Also: die den Kategorieen der Sinne entsprechenden Begriffe: Raum und Zeit — die des Verstandes: Substanzialität — Causalität u. s. w., und die der Vernunft: absolutes Subjectsein, oder Geist (Seele), die Totalität der Erscheinungen oder Welteinheit, und die Idee des Grund- und Urwesens, des Inbegriffs aller Realität oder Gott — alle diese Begriffe und Ideen entstehen nur daraus, daß wir uns die Art und Weise unserer Denkthätigkeit objectiviren, hypostasiren und wohl gar personificiren, wozu aber die Einbildungskraft nicht befugt ist.

Dieß das Resultat der Kantischen Kritik der reinen Vernunft. Jacobi dagegen hatte sich auf das f a c t i s c h e Dasein der sinnlichen Anschauungen sowohl, als der Ideen in der Vernunft berufen, jede genetische Erklärung derselben als unstatthaft verworfen; er hatte bemerklich gemacht, daß, gleich wie jedwede Einwirkung sinnlich-körperlicher Eindrücke in ein geistiges Bewußtsein unerklärlich, aber factisch da sei, und so wie sie sei, angenommen werden müsse, ebenso sei die Vernunft nicht ein höherer logischer Verstand, sondern eben auch ein Vermögen zu vernehmen, ein höherer Sinn, und die Ideen factisch, d. h. eben auf unerklärliche Weise in ihm gegeben. Er hatte — das war das Hauptresultat — auf einen reicheren Inhalt des menschlichen Geistes hingewiesen, der durch die Vernunft vernommen und nach und nach enthüllt werden könnte. Die Vernunft also muß für einen Sinn, muß für das Wahrnehmungsvermögen gelten, das uns gegeben ist, um uns der Geheimnisse unseres eignen geistigen Wesens, der Natur und Fülle dessen, was in uns und überhaupt Geist heißt, bewußt und zwar unmittelbar bewußt zu werden.

Es war hiermit — durch Kant und Jacobi — die doppelte Richtung deutlich vorgezeichnet, welche die Philosophie nehmen konnte; entweder sie nahm die Bilder und Ideen zur factischen Grundlage, berief sich auf das unläugbare Factum: wir haben sie; sie sind da, und auf das eben so unläugbare Factum, daß sie uns entstehen, ohne daß wir wissen, wie — und baute nun auf dieser empirischen Grundlage fort — sich immer auf fertiges Dasein berufend — dieß war die realmechanische Ansicht, welche zum Grundbegriffe den der realen, unveränderlichen — aber ebendeßhalb auch unlebendigen Substanz hat; wie sich besonders bei Herbart, der diese Richtung bis jetzt am consequentesten verfolgt hat, deutlich hervorthat — oder die Philosophie suchte zweitens, wie Kant bei den allgemeinen Verstandesbegriffen und Ideen gethan, den Ursprung derselben genetisch zu erklären, den schauenden und denkenden Geist des Menschen selbst als den schaffenden Urheber dieser Begriffe zu erweisen und diese Begriffe als Producte der Vernunft darzustellen. Dieß war diejenige Richtung, welche zuletzt Alles aus dem lebendigen Grunde erklärte und daher als die dynamisch-idealistische bezeichnet wurde. Diese ist nun ferner durch Fichte, Schelling und Hegel in ihrer Fortbildung zu charakterisiren.

Während es eine lange Zeit das Bestreben des größten Theils der philosophischen Schriftsteller blieb, Kant's Kritik und Jacobi's Vernunftglauben zu vereinigen und in ein haltbares System zu verarbeiten, wozu besonders Carl Leonhard Reinhold (erst in Jena, dann in Kiel) anregte, wurde Johann Gottlob Fichte (geboren zu Rammenau in der Oberlausitz d. 19. Mai 1762, und damals privatisirend in der Schweiz) — eben so wie früher Kant durch Hume — so dieser nach seiner eignen Erklärung (Begriff der Wissenschaftslehre, Weimar 1794. Vorrede S. III.) durch die skeptischen Schriften Salomon Maimon's und Jacob Ernst Schulze's (Aenesidemus) völlig davon überzeugt, daß die Philosophie noch keinesweges zu dem Range einer evidenten Wissenschaft erhoben worden sei. —

Um nun nicht an dem ganzen Fichteschen Unternehmen gleich im Voraus irre zu werden, ist es durchaus nöthig, sich Zweck und Ziel deutlich zu denken, welches dieser scharfe Denker und durchaus wissenschaftliche Kopf unablässig verfolgte.

Wir haben im Eingange gesehen, daß die Philosophie ein Wissen anstrebt, wo sonst nur ein Glauben und Meinen waltet; Wissen kann nur durch die Consequenz eines Systems erreicht werden, welches auf einem durch sich selbst gewissen Fundamente aufgeführt wird, und zwar so, daß ein Satz den andern trägt, und alle zuletzt auf den einen Grundsatz als das unmittelbar Gewisse zurückgeführt werden können. Ist ein solches System in voller Wahrheit und Regelfestigkeit durchaus aufgeführt, so hat die Philosophie, die Liebe zum Wissen, ihr Ziel erreicht; es ist dann nicht mehr Philosophie, sondern wirklich Wissen, Episteme, absolute Wissenschaft. Dieß wollte Fichte (so wie es Jeder will, der einmal den Begriff der Philosophie deutlich gedacht hat) leisten. Er wollte der Philosophie ein Ende machen und dafür die Wissenschaft herstellen. Deßhalb nannte er sein System Wissenschaftslehre; es sollte nichts mehr und nichts minder sein als die Anweisung, wie ein durchaus und streng wissenschaftliches Wissen zu Stande zu bringen sei. Dabei glaubte er nun, und war es fest überzeugt, das Material dazu, gleichsam der Stoff zu diesem Gebäude, sei durch Kant vollständig geliefert, es fehle nichts als die Anordnung, um die durch Kant erworbene Wissenschaft nun auch siegreich und allbezwingend in ihrer ganzen unerschütterlichen und gediegenen Haltbarkeit hervortreten zu lassen.

Die Hauptsache dabei war natürlich, das von Kant nirgends deutlich ausgesprochene Princip, worauf aber doch Kant's eigne Ansicht selbst beruhe, zu finden. Kant hatte Alles auf die innere apriorische Einrichtung unseres Denkvermögens zurückgeführt, hier aber auf eine Menge neben einander liegender Eigenthümlichkeiten und besonderer Gesetze — die Kategorieen — gegründet. Diese widerstritten sich zum Theil selbst untereinander, und namentlich konnte es zu keiner Einheit des Bewußtseins kommen, konnte kein ab-

solut erstes und letztes Princip gefunden werden, so lange man noch zwei verschiedene Quellen unseres Wissens annahm, wovon die eine in der Tiefe unserer eigenen geistigen Natur, die andere außer uns in den Einwirkungen unbekannter Dinge liegen sollte. Fichte war fest überzeugt, man mißverstehe den Meister, wenn man ihm Widersprüche aufbürde, wenn man glaube, Kant stütze sich im tiefsten Grunde abwechselnd mit einem Fuße auf die sinnliche Erscheinung, um die Verstandesurtheile zu begründen, und dann wieder mit dem andern auf die apriorische Natur des Geistes, um die Erscheinungen zu begründen. Solche Duplicität, die eben einen Mangel an einem gemeinschaftlichen tiefsten Stützpuncte verrathe, glaubte er dem Meister gar nicht beimessen zu dürfen, und hielt dieß Alles für Mißverständnisse.

Er hatte wirklich keine Ahnung davon, daß sich — indem er den wahren Sinn des Kriticismus darzustellen suchte, ein anderes und neues System unter seiner Hand gestaltete, und war davon nicht eher zu überzeugen, als bis Kant selbst 1799 im Intelligenzblatte Nr. 109 der allgemeinen Literaturzeitung und zugleich im Hamburger Correspondenten auf eine sehr scharfe Weise gegen die Fichtesche Auslegung seiner Lehre förmlich protestirte.

Fichte — um meine Meinung gleich im Voraus auszusprechen — ist nicht nur während seines Lebens fast von allen Seiten mißverstanden worden, sondern er wird es noch in dem Sinne, daß fast allgemein geglaubt zu werden scheint, mit seinem Idealismus sei einmal nichts, und es verlohne sich gar nicht der Mühe, ihn zu studiren. Man läßt ihn gewöhnlich ganz weg, wenn man die Philosophie der Gegenwart studiren will, und doch liegt in ihm, in ihm allein der Schlüssel zu allem Verständnisse der Neueren.

Vorerst ist es eine — zwar nicht durchaus falsche, aber doch schiefe Ansicht, und ein hinderndes Vorurtheil, wenn man gleich mit dem aus Hörensagen geschöpften Urtheile daran geht: Fichte ist überzeugt gewesen, er, sein eignes Ich, mache, spiegele die Welt sich selbst nur vor, es existire keine Welt, und Fichte sei eigentlich ganz allein mit seiner Phan-

tasmagorie im Weltraume vorhanden. „Dieß, sagt Fichte selbst, ist jener unsinnige, grund- und bodenlose Idealismus und Egoismus zugleich, den mir nur beleidigte Höflinge und ärgerliche Philosophen angedichtet haben.“ Fichte's Absicht war gar nicht, die reale Welt zu läugnen — vielmehr besteht sie ihm — aber außerhalb seines Systems — im Glauben augenscheinlich fort, ja er kommt selbst im praktischen Theile darauf zurück — nur war er viel zu consequent, um im theoretischen Theile etwas gelten zu lassen, was sich nicht aus seinem Principe streng erweisen ließ; er läugnete die objective Welt nicht, aber er schob jede Erklärung unseres Wissens davon zurück, die auf der gewöhnlichen Annahme eines äußeren Einflusses beruhete. Er wollte eine Wissenschaftslehre liefern — er wollte sie aus einem Stücke, im strengsten Zusammenhange, in vollkommener Einheit herstellen; und dieß konnte er nicht anders, als indem er sich streng auf dem Standpuncte der Subjectivität erhielt. Alles Mögliche, was außer uns sein und vorgehen mag, geht ja — das ist klar — eben außer uns, außer unserem Bewußtsein vor; daß es vorgeht, und wie es vorgeht, erfahren wir durchaus nur hier innen, in unserem subjectiven Bereiche. Ist das Bild, welches sich in mir spiegelt, ein Reflex von außen, so kann ich dieß nur wissen, indem mich meine eigne innere Natur und Vernunft dazu nöthigt, solche einwirkende Objecte anzunehmen und vorauszusetzen. Ich sehe, diese Erscheinungen sind in mir da; woher sind sie? Entweder ich habe sie selbst erzeugt, oder ein Anderes als mein Ich hat sie in diesem meinen Ich hervorgerufen und veranlaßt, in jedem Falle ist mein Ich immer dabei thätig gewesen. Ich kann absolut weiter gar nichts wissen, als was eben in mir, in meinem Bewußtsein, als Gewußtes da ist; findet sich meine Vernunft genöthigt, — d. h. durch ihre eigenen vernünftigen Denkgesetze genöthigt, — etwas außer mir anzunehmen, so ist es ja doch eben diese Vernunft, d. h. mein Ich selbst, welches diese Dinge außer mir denkt, voraussetzt, oder — wie er sich ausdrückt — setzt; denn setzen und voraussetzen ist einerlei bei Fichte. Dieß ist also der berufene Idealismus, über den so viel unzeitiger und wohlfeiler Witz

gemacht worden ist, und welcher doch, in so weit offenbar jedem nur einigermaßen Denkenden einleuchten muß als der einzig consequente Weg der Philosophie.

Also das, was die Dinge außer mir sein sollen, das hat offenbar die Vernunft oder der Verstand in ihnen gedacht; eben weil wir sie erst voraussetzen, so setzen wir sie nun auch mit gewissen Qualitäten voraus — kurz Alles, was wir den Dingen zuschreiben, und was von ihnen her uns zukommen soll, das haben wir erst durch einen Schluß in die Dinge hineingelegt — und das Wahre und Ursprüngliche davon ist nur dieß: das Bewußtsein hat Vorstellungen in sich, und unser eigner Verstand setzt Dinge voraus, um sich den Ursprung dieser Vorstellungen erklären zu können. Wir haben also ein durchaus innerliches Thun und Wesen vor uns; erstens Bilder und Vorstellungen, dann die Vorstellung von Dingen außer uns, und dann die ebenfalls vom Verstande gedachte Beziehung und Wechselwirkung dieser Dinge und jener Abbilder unter sich; also durchaus nichts weiter als Bilder und Gedanken, denn auch die Dinge, in sofern wir sie eben denken, sind doch auch nur Gedachtes. Es muß demnach möglich sein, in diesem durchaus subjectiven Weben und Leben auch eine durchaus immanente und subjective Theorie aufzufinden, ein durchaus consequentes System aufzustellen.

Dieß ist die Grundansicht Fichte's. Man sieht daraus, daß er — wie vorhin gesagt — gar nicht die Absicht hatte, alle Dinge außer uns zu leugnen — daran dachte er nicht — sondern er behauptete: Alles, was wir von Dingen außer uns wissen können, selbst ihre bloße Existenz, ist ja doch in uns, und sofern dieß Alles zum Bewußtsein gelangt, nur Gedanke, nur Gedachtes, und zwar von uns, in jedem Menschen von seinem eignen Ich Gedachtes — und jeder hat nur Recht, von seinem Ich zu reden — man hat also in der Philosophie überhaupt nur das Recht, vom Ich im Allgemeinen zu sprechen.

Ob nun Fichte im Verlaufe seiner Untersuchung auf einen Punct hätte kommen und auf diesem Puncte hätte anerkennen sollen, daß eine Außenwelt als direct einwirkend

von der Vernunft selbst anerkannt werden müsse, ist eine andere Frage. Aber so viel bleibt gewiß, daß auch nach Auffindung einer solchen vorauszusetzenden Einwirkung, doch die Wirkung selbst, wie sie sich im Bewußtsein offenbart (und nur in sofern können wir überhaupt davon sprechen), nur fort und fort als subjectiv, als Empfundenes und Gedachtes, angenommen werden kann; und daß wir nie und nirgend ein Mittel finden werden, Realität außer uns so zu denken, wie sie ist; es wäre denn, daß wir erst in unserem Bewußtsein selbst ein Reales, eine Wesenhaftigkeit, entdeckten und unmittelbar wahrnähmen, so könnten wir dieß innerlich Wahrgenommene dann in gleicher Qualität auch äußerlich voraussetzen; oder: nur in sofern wir in der eignen Seele Realität entdecken, können wir dann von Realitäten in demselben Sinne auch außer uns Kunde haben, nämlich durch eine Art von Analogie oder Vervielfachung unseres eignen realen Wesens. Allein diese Reflexion lag gänzlich außer Fichte's Wege. Ihm war es eben so sehr darum zu thun, ein einiges Princip der theoretischen Philosophie zu finden, als dasselbe auch für die praktische absolut frei zu erhalten. Sobald man mit Reinhold ein durch factische Thatsachen des Bewußtseins bestimmtes Ich zum Grunde legt, entsteht für die Reflexion sogleich die Frage nach der Bedingung dieses passiven Bedingtseins; das Bedingende (das Object) wird also sofort wieder über das Ich erhoben, wird selbst wieder zum Princip, und das Ich hört auf, absolut und frei zu sein. Zu diesen vorläufigen Betrachtungen füge ich nur noch dieß. Es wird das Verständniß der Fichte'schen und dann auch der Schelling'schen Ansicht im Voraus erleichtern, wenn man annimmt, daß es bewußtlose Vorstellungen, d. i. Bestimmungen, Modificationen des Gemüthes giebt, Zustände der Seele, die in der Seele vorhanden, oder vielmehr Zustände, in welchen das Gemüth ist, ehe das Bewußtsein selbst sich darin gewahr wird. Durchaus wird bei Fichte vorausgesetzt, daß das Bewußtsein nur ein Innewerden dieses schon vorhandenen Zustandes sei; das Bewußtsein wird dann plötzlich diese Zustände, Bestimmungen, d. i. Gefühle und Vorstellungen, in sich gewahr, fin-

det sich schon darin, oder sie in sich, und da es sich nicht bewußt ist, dieselben durch eigne Thätigkeit frei hervorgerufen zu haben, da es sich eigentlich gar keines Antheils daran bewußt ist, so empfindet es dieselben als passive Zustände, d. h. als nicht von sich, sondern von etwas Anderem verursachte Bestimmungen.

Es kommt daher beim natürlich unbefangenen Menschen gar nicht in Frage, ob er etwa selbst diese Anschauungen hervorgerufen habe; nein, er sieht die Dinge und glaubt sie zu sehen, er unterscheidet seine Vorstellungen gar nicht von den Dingen; er denkt gar nicht daran, daß er nur Bilder von den Dingen in sich haben kann, sondern er glaubt, aus sich hinaus und die Dinge selbst zu sehen. Daß es doch nur bloß Bilder von gegenwärtigen Dingen sein können, die wir haben, dieß ist ein Gedanke, der überhaupt erst bei einer philosophischen Reflexion in uns erwacht.

Das Zweite, was er dann thut, ist, daß er seine Vorstellung mit dem Dinge an sich vergleichen will, ob auch die Vorstellung richtig sei. Wie fängt er dieß an? Er schließt gleichsam die Augen oder wendet sie weg, hält innerlich das Bild fest und sieht dann wieder hin auf das Ding, wie er meint. Aber drittens endlich muß man sich auch nun noch genauer besinnen, daß dieß ja immer nichts Anderes ist, als Vorstellungen mit Anschauungen vergleichen, und daß das Bild in der Anschauung eben so gut nur ein subjectives Bild ist, als das Bild der Vorstellung. Er vergleicht also Bilder mit Bildern, und Alles, was er eigentlich thut, besteht in Wahrheit nur darin, daß er untersucht, ob er an dem ursprünglichen Bilde, welches in ihm als Anschauung vorhanden war, in seiner Vorstellung vielleicht etwas geändert habe. Der Gedanke, unsere Vorstellungen mit den Dingen an sich vergleichen zu wollen, um zu sehen, ob sie übereinstimmen, beruht überhaupt auf der unüberlegten Voraussetzung, als könnten wir auf irgend eine Weise zur Kenntniß des Dinges an sich kommen. — Können wir wirklich je anders dazu kommen, als eben durch Vorstellungen davon? Und das Blendwerk, welches uns täuscht — verschwindet augenblicklich, wenn wir nur diesen einen Satz — der doch

so leicht einzusehen ist — festhalten: Sich Dinge vorstellen zu wollen, wie sie an sich sind — heißt nichts weiter, als verlangen, sich Dinge vorstellen zu können, ohne sie vorzustellen, eine Vorstellung von Dingen ohne alle Vorstellung derselben haben wollen.

Auch die ursprüngliche Anschauung, an der ich, so lange ich anschaue, nichts ändern kann, die mir da ist, ohne daß ich mit Bewußtsein etwas selbst dabei thäte, ist und bleibt doch nur eine Modification meiner Seele, ist etwas Subjectives. Das einzige Merkmal, woran wir die gegebene Anschauung von der freien Vorstellung unterscheiden, liegt selbst nur wiederum in meinem subjectiven Bewußtsein, nämlich darin, daß ich mir bewußt bin, nicht frei dabei zu handeln.

Nun richtet sich also die ganze Frage darauf: woher dieses Bewußtsein oder Gefühl der Unfreiheit in mir, womit die gegenwärtige Anschauung zum Unterschiede von der freien Vorstellung begleitet wird?

Hierauf läßt sich nun im Bereiche der Subjectivität — und aus dieser können wir einmal mit dem Selbstbewußtsein nicht heraus — nur diese Antwort geben: Das Bewußtsein wird gewahr in sich einen Mangel, eine Negation seiner eignen Selbstthätigkeit bei den Anschauungen, und eben dasselbe Bewußtsein setzt mithin — weil doch Alles eine Ursache haben muß — ein anderes Wesen voraus, von dem diese Anschauungen bestimmt oder verursacht sein sollen. Das Bewußtsein oder, wie Fichte sagt, das Ich setzt also e t w a s voraus, etwas, was es nicht selbst ist, außer sich voraus — es setzt ein Nichtich — sagt Fichte, und schreibt diesem andern Wesen die Thätigkeit, die Causalität zu, die es selbst nicht auszuüben sich bewußt ist. Die Voraussetzung oder Vorstellung von Dingen oder Ichen außer uns ist also doch nur ein Gedanke des Ichs, eine Voraussetzung, die das Ich selbst macht, eine n o t h g e d r u n g e n e Voraussetzung freilich, nothgedrungen aber nur durch die eigenen subjectiven Denkgesetze des Ich, nämlich durch das Denkgesetz des zureichenden Grundes, welches im Ich und sonst nirgends anders liegt.

Der wahre Hergang im Bewußtsein ist also gar nicht der, wie man gewöhnlich glaubt: Es giebt Dinge, und von den Dingen rühren unsere Vorstellungen her, sondern in Wahrheit verhält sich die Sache so: Es giebt Vorstellungen, Bilder in uns, zu denen wir auf unbewußte Weise gelangen — aber um den Ursprung derselben zu erklären, denke ich mir erst Dinge außer mir. Der Mensch also erschafft sich in seinem Denken erst die Dinge, er stellt sie sich vor, denkt sie hin, und nur in sofern sind sie für ihn da. Auch denkt und richtet er sie jedesmal so ein, daß sie den Anschauungen, oder daß die Anschauungen ihnen entsprechen; er stattet sie also nach Maßgabe der factischen Anschauungen jedesmal erst mit allen den entsprechenden Eigenschaften aus — oder mit andern Worten, er denkt sich das Ding allemal gerade so, wie seine Anschauung ist — oder noch bestimmter — er objectivirt eben diese seine subjective Anschauung, er setzt sie — die doch in ihm ist — nun als außer sich vor sich hin. Das Erste und Unmittelbare also war das Bild in uns, dieses Bild haben wir objectivirt, d. h. als ein Object außer uns gestellt. Fragen wir nun, woher doch dieses erste Bild, die Anschauung selbst kam, so können wir doch nicht mehr antworten: von den Objecten — denn die Vorstellung „Object" ist ja eben selbst eine Vorstellung, und gar nicht einmal die ursprünglich erste, sondern vielmehr die zweite, erst von uns um des subjectiven Bildes willen gesetzte. Habe ich erst selbst mit Ueberlegung das Object hingesetzt, so kann ich doch nicht sagen: gegen dieses von mir selbst hingesetzte Object verhalte ich mich passiv, kann nicht sagen: ich, so wie ich bin, bin eine Wirkung dieses Objects, da vielmehr dieses Object eine Wirkung von mir ist. Dieß ist der bekannte Zirkel, aus dem die Philosophie auf diesem Standpuncte gar nicht heraus kommen kann, und dessen sie sich, als eines Fehlschlusses des immer wiederkehrenden sogenannten gesunden Menschenverstandes völlig bewußt werden muß.

Die Empfindung, das Bild, ist da in meinem Bewußtsein; nur so, und nichts weiter kann ich sagen, ich weiß nicht, wie es in mir entstanden oder in mich hineingekommen ist. Es ist da und fertig, und zwar ohne eine freie be-

wußte Thätigkeit meines Ichs ist es zu Stande gekommen; aber jedenfalls doch immer durch eine Thätigkeit des Ichs, denn thätig muß das Ich beim Vorstellen, selbst beim Empfinden sein, sonst wäre es todt, unempfindlich, nicht vorstellend, nicht Leben und Geist. Die Vorstellung also oder die Empfindung ist, so wie sie ist, durch eine unfreie und unbewußte Thätigkeit des Ichs entstanden. Es giebt also eine Sphäre im Denken oder in der geistigen Thätigkeit unterhalb des Bewußtseins — eine Sphäre, die dem Bewußtsein zum Grunde liegt, und hier wird etwas zu Stande gebracht, das Gemüth hat sich hier in eine gewisse Bestimmung gefügt, ehe es noch Zeit hatte, über diesen seinen Zustand zu reflectiren; es findet sich also schon als darin befangen im Augenblicke des Bewußtwerdens, wo es sich diesen seinen Zustand, oder vielmehr, wo es sich in diesem Zustande sich selber gegenüberstellt, sich zum Object seiner eignen Anschauung macht. Denn sich auf sich selbst besinnen, sich seiner bewußt werden, ist nichts Anderes, als sich selber innerlich anschauen, sich selber zum Object machen, so daß das schauende Subject sich selbst als das Object gegenüber gesetzt hat, das es selbst ist, — mit andern Worten, ein Sich-selbst-anschauen, wobei man — wie auch der Sprachgebrauch lehrt — sich vorstellt, d. i. sich innerlich vor sich selber hinstellt.

Wir sprachen von dieser untern, bewußtlosen Sphäre unserer Subjectivität, in welcher der denkende und erkennende Geist oder — mit Fichte zu reden — das Ich sich selbst nachher als in gewissen Bestimmungen, d. i. Empfindungen oder Vorstellungen, befangen wahrnimmt. Diese Bestimmungen von den Einwirkungen äußerer Dinge herzuleiten, ging nicht, weil wir erst die Dinge selbst setzen zur Erklärung dieser Zustände und mithin nur im Zirkel schließen würden — es bleibt also nichts weiter übrig, als mit Fichte zu sagen: hier stehen wir an der Schranke unseres Wissens; dieß sind die unbegreiflichen Schranken des Ichs. Bei alledem aber bleibt doch so viel gewiß, daß alle Empfindungen, Gefühle oder Vorstellungen — selbst wenn sie auf Veranlassung von außen kämen — doch nur so, wie sie sind und zu unserem Bewußtsein kommen, in dieser ihrer Gestalt und

ihrem Wesen weiter nichts sind als Bestimmungen des Ichs innerhalb seiner durchaus subjectiven Sphäre, und obgleich sie ursprünglich in einer unterhalb des Bewußtseins liegenden Sphäre sich machen, so machen sie sich doch immer nach den Gesetzen und gemäß der Natur des Ichs. Daher der wichtige Satz: Auch in den allerersten sinnlichen Anschauungen und Bildern ist schon die Form des Verstandes — sie sind nicht reine Abdrücke der Dinge. Stellte man sich z. B. auch vor, die Seele gliche einem Saitenspiele, welches, um zu tönen, den berührenden Finger erwarte, so wird doch immer, auch auf Berührung, die Saite nur den schon in ihr liegenden Ton, das Saitenspiel die in ihm **potentialiter** liegende Harmonie der Töne entwickeln, der Töne, die gleichsam **a priori** in den Saiten schlummern, und der berührende Finger wird ihnen nichts von seiner Natur mittheilen; vielmehr werden wir aus dem Klange der Saite nur auf die innere Beschaffenheit oder Natur der Saite selbst schließen; um wie vielmehr nicht bei einem durchaus lebendigen und selbstständigen Wesen, wie das menschliche Ich.

Auf diese Weise, und unbeschadet jener Schranken werden wir immer aus den vorhandenen Anschauungen und Gedanken nur die wahre Natur des Ichs erkennen können, und alle diese Selbstbestimmungen des Ichs werden nur Offenbarung seines Wesens sein. Nicht daß ich überhaupt etwas Bestimmtes sehe, sondern w i e ich es sehe, die Erscheinung, die mir als Gegenstand gilt, wird also nur der Reflex meiner innern Anschauungsgesetze und ihr Product zugleich sein. Gleichwie die grünen, rothen, gelben Wölkchen, welche das von der Sonne geblendete Auge eine Zeit lang vor sich schweben sieht, nur eine gewisse innere Einrichtung des Sehorgans offenbaren, so offenbaren auch die Qualitäten, in welchen die Dinge, ja die ganze Welt vor uns sich hinspiegelt, die innere Natureinrichtung unserer geistigen Sehkraft — der Intelligenz. Diese Bestimmungen, die ganze Mannigfaltigkeit unserer innern Welt, die wir von außen her zu haben vermeinten, müssen also in all ihrer Qualität von innen herstammen, weil es eben Selbstbestimmungen des lebendigen

Bewußtseins sind. Es sind die im Bewußtsein liegenden, dessen Wesen ausmachenden Lebensgesetze, mit einem Worte, die Natur des Bewußtseins, die als Hemmungen und Bestimmungen der freien Thätigkeit der Vorstellungskraft auftreten. Damit es überhaupt zum Bewußtsein komme, muß es zum bestimmten Bewußtsein, zu bestimmten Vorstellungen kommen, die freie schrankenlose Thätigkeit würde sich gleichsam ins Unendliche verlieren, — gar nichts vorstellen — wenn sie nicht auf die verschiedenartigste Weise sich selbst hemmen, anhalten, festhalten, in ihrem Bilden zu bestimmten Bildern modificiren könnte und müßte. Man sieht also ein, daß, und warum das Bewußtsein überhaupt eine solche Einrichtung, solche Lebensgesetze oder immanente Schranken seines Wesens haben müsse, man sieht davon den Grund im Allgemeinen ein, nämlich damit es nur überhaupt zu einem Vorstellen komme, damit das virtuelle Bewußtsein sich auch actuell oder factisch realisire, damit überhaupt eine Intelligenz, ein Bewußtsein wirklich zu Stande komme, ohne welches und ohne dessen Product — nämlich die ganze Erscheinungswelt — der Mensch überhaupt seine eigentliche Bestimmung, die praktische und moralische, gar nicht erreichen könnte. Daß also Schranken nöthig sind, sieht man a priori ein, warum sie aber gerade so beschaffen sind, daß ihnen zufolge und im Einzelnen jetzt gerade dieses und jetzt jenes sinnliche Object erscheine, dieß ist eben so wenig erklärlich, als es zum allgemeinen und höchsten Zwecke zu wissen nöthig ist; genug, daß der Mensch in jedem Augenblicke Stoff und Gelegenheit vor sich sieht, zu handeln und handelnd seine moralische Bestimmung zu erstreben; einzig nur dadurch erhält das Einzelne seine Bedeutung. — Dieß also sind die von Fichte selbst so benannten „unerklärlichen, absoluten Schranken" der theoretischen Philosophie oder der Wissenschaft; denn hier stößt sie unmittelbar auf die Grenze des praktischen Wirkens — und dieses war dem energischen Manne stets die Hauptsache auch bei seinen transscendentalen Forschungen. Diese absoluten Schranken der Intelligenz oder des Ichs vertraten bei ihm die Stelle jedes äußerlichen Anstoßes oder des von Kant vorausgesetzten Dinges an sich,

und unterschieden sich von diesem nur dadurch, daß sie nicht außer-, sondern innerhalb des Ichs, also immanent in der eignen Natur des Ichs zu suchen sind, das mithin dadurch ganz frei und unabhängig von Andern blieb — und daß diese Schranken zugleich der verborgene Grund sind, welcher die Vorspiegelung von Dingen an sich zur Folge hat, die nun also, wie Fichte sagte, bis auf diese Wurzel von ihm in der Philosophie ausgerottet worden seien.

Nach dieser allgemeinen Charakteristik des Systems ist es nun erforderlich, auch über die systematische Anlage, wenigstens in den Grundzügen, das Nöthige zu berichten. Hierbei ist nun aber wiederum vorerst der gewöhnliche Irrthum zu beseitigen, als habe Fichte dieses sein System in einer völlig ausgearbeiteten, festen, und ihm selbst gnügenden Form hinterlassen. Gewöhnlich wird die erste Darstellung dafür genommen, die er in seiner „Grundlegung der gesammten Wissenschaftslehre", Weimar, 1794, gegeben hat. Allein diese Schrift war eigentlich bloß vorläufig bis zu reiferer Ausarbeitung des Systems, als Leitfaden für seine Zuhörer bestimmt, und genügte ihm selbst in der Folge so wenig, daß er sogar den Sprachgebrauch durchaus änderte, und in seiner spätern Darstellung nicht einmal von dem Grundwort des Ganzen, von dem berühmten oder berüchtigten „Ich und Nichtich" mehr Gebrauch machte. Er war überhaupt der Ueberzeugung, daß seine Lehre sich in sehr verschiedenen Formen darstellen lasse (besonders belehrend sind hierüber seine Briefe an Reinhold), und hat sie auch wirklich selbst wenigstens 5 Mal von Neuem dargestellt hinterlassen, wie man jetzt in den hinterlassenen und von seinem Sohne herausgegebenen Schriften finden kann.

Weil indessen jene erste Darstellung doch zuerst Epoche gemacht hat, und auf sie in der Folge noch mancherlei Rücksicht zu nehmen sein wird, so möge das Nöthige davon hier folgen.

Das Princip aller Philosophie, das unmittelbar für uns Gewisseste und Erste, muß, dem Gesagten zufolge, nothwendig i n uns, im Subjecte (im Bereiche der Subjectivität), nicht außer uns zu suchen sein. Wir können aber, nach

Kant, von der geistigen Substanz unseres Wesens an sich eben so wenig etwas wissen, als von der Substanz der Welt überhaupt; es könnte sich vielleicht gar erweisen, daß die Voraussetzung einer solchen Substanz etwas Ungegründetes sei, da sie etwas an sich Unbekanntes ist. Mithin dürfen wir (und dieß ist ein Fundamentalsatz!) auch nicht einmal eine solche geistige Substanz, oder Seele, oder wie man sie sonst nennen mag, zum Ausgangs- oder Stützpuncte des ganzen Systems machen. Dasjenige, was sich uns unmittelbar zu erkennen giebt, ist gar kein Sein, keine Substanz, sondern eine Thätigkeit, es ist das Vorstellen, innerliche Bilden, das Bewußtsein. Substanz also ist ihm, wenn er dieses Wort gebraucht, nur aller Wechsel, im Allgemeinen gedacht; Accidenz ist ein Bestimmtes, das mit einem andern Wechselnden wechselt*). Unser Bewußtsein ist in jedem Augenblicke mit irgend einer bestimmten Vorstellung beschäftigt; diese einzelnen Vorstellungen müssen wir von dem Begriffe des Bewußtseins überhaupt absondern, wenn wir es rein an sich, als Vermögen, alles Mögliche zu denken, erfassen wollen. Eben nur an dem Wechsel der verschiedenen Vorstellungen, die sich nach einander wie vor einem innern Auge vorüber bewegen, merken wir, daß ein solches inneres Auge, welches alle nach einander faßt, da ist, und nicht selbst mit diesen Bildern vorübergeht. Das Bewußtsein ist also vielmehr der Centralpunct, in dem sich alle Vorstellungen vereinigen; es ist das Vermögen, die Kraft, welche sieht, es ist eigentlich das Sehen selbst. Dieses Bewußtsein nun, oder die Intelligenz, oder das Ich, ist oder wird das, was es potentialiter ist, actualiter eben nur dadurch, daß es von sich weiß, daß es sich sich selber vorstellt; also erschafft es sich gewissermaßen selbst, das Wissen macht sich zum Selbstbewußtsein; und dieß ist diejenige erste Thatsache, die unmittelbar gewiß ist, wozu es keiner Ausmittelung durch Schlüsse, keiner Beweisführung bedarf.

Dieses Selbstbewußtsein also kommt dadurch zu Stande, daß das Ich sich selbst vorstellt; man kann also hierbei un-

---

*) Wissenschaftslehre. Neue Aufl. S. 73.

terscheiden: erstens das Ich, als vorstellendes Subject, von dem Ich als Object oder vorgestelltem Ich — das Vorstellende von seiner Vorstellung; zugleich aber sehen wir, daß beide ihrem Inhalte nach Eins und Dasselbe sind. Das Ich ist hier Anschauung in activer und passiver Bedeutung dieses Wortes zugleich, d. i. das Anschauen und auch das Angeschaute. Noch aber ist dieses Selbstbewußtsein ganz leer, d. h. das Ich weiß nun wohl von sich, daß es ein Anschauen ist, mehr aber weiß es von sich noch nicht; es stellt sich selbst nur gerade als ein Sehen vor, dabei aber noch nichts, was es sähe, sondern nur eben die Thätigkeit, das leere Schauen selbst.

Der erste Grundsatz der Wissenschaftslehre also ist dieser: Es findet ein Bewußtsein seiner selbst statt, oder: das Ich stellt sich sich selber vor, — das Subject Ich hält sich sein eignes Bild als Object vor, macht sich selbst zum Objecte seines geistigen Schauens, oder, wie Fichte es ausdrückt: Das Ich setzt sich selbst. Dieß ist die Urthat alles Wissens.

Die zweite mit der ersten unmittelbar verbundene und unabtrennliche Handlung des Bewußtseins ist die, daß das Bewußtsein sein Selbst jedwedem Andern entgegensetzt, sich als eine bestimmte Vorstellung von allem Andern, was nicht diese Vorstellung ist, unterscheidet, ja daß es erst durch diesen Gegensatz sich vollkommen inne wird. Das Ich setzt ein Nichtich, von dem es jedoch nur so viel weiß, oder wobei es noch nichts weiter denkt, als daß dieses Nichtich der einfache Gegensatz vom Ich, es also nicht selbst ist.

Durch diese zwei ersten Grundsätze sind entgegengesetzte Begriffe gegeben; diese sollen aber in einem und demselben Bewußtsein vereinigt werden; die Art, wie dieß geschieht, ist ein besonderes drittes Grundgesetz des Denkens, nämlich das der gegenseitigen Beschränkung dieser beiden Vorstellungen; Ich ist das, was Nichtich nicht ist, und Nichtich ist das, was das Ich nicht ist. Beide sollen sich im Bewußtsein entgegengesetzt sein, ohne daß dadurch die Einheit des Bewußtseins aufgehoben wird; die Formel heißt nun: Das Ich setzt sich als bestimmt (beschränkt) durch

Nichtich, d. h. das vorhin als reines oder leeres Bewußtsein noch ganz bestimmungslos gedachte Vermögen des Wissens hat in sich aufgenommen eine Bestimmung, nämlich die Vorstellung eines Nichtich (eines Andern, einer Welt), so jedoch, daß es sich auch zugleich dieses seines Denkens dabei bewußt bleibt, es hat sich zu einer Vorstellung qualificirt, mit dem Bewußtsein, daß diese Vorstellung oder innere Selbstbestimmung nur seine eigne Vorstellung, nur eine Modification seiner selbst ist. Je mehr nun das Bewußtsein in dieser seiner Vorstellung gleichsam absorbirt ist und aufgeht, desto weniger kommt es dazu, sich seiner eigenen Thätigkeit, seiner selbst, dabei bewußt zu werden; und je mehr es hinwiederum auf sich sebst, als Thätigkeit, reflectirt, desto weniger versenkt es sich in die bestimmte Vorstellung oder den Gegenstand, den es sich vorstellt.

Dieß Alles ist eigentlich nur die wissenschaftliche, von Fichte erfundene Form für den obigen populären Ausspruch, daß das Bewußtsein, das Vorstellen oder innerliche Bilden und Schauen, eine reine Productivität aus sich selbst ist. Der Idealismus geht davon aus: Das Ich und das Nichtich — das denkende Subject und die objectiv gedachte Welt, — bestimmen sich gegenseitig; erstlich also setzt, d. h. erkennt das Ich sich als bestimmt durch das Nichtich; d. i. das Ich als Intelligenz leitet allerdings seine passiven Zustände, in die es durch das Nichtich versetzt zu werden scheint, als unfreiwillige Modificationen seiner selbst, zunächst zwar aus einer gewissen Gegenwirkung des Nichtichs, der Welt, ab; dieses Nichtich ist aber doch nur, zufolge des zweiten Grundsatzes, ein Product des Ichs, eine — freilich nothwendige und unwillkührliche Gegensetzung, aber doch eine Gegensetzung, die vom Ich nach seinen innewohnenden Denkgesetzen selbst vorgenommen wird; also wird das Subject oder das Ich auch selbst von allen diesen Gegenwirkungen, die aus jener ursprünglichen Gegensetzung resultiren, der mittelbare Urheber sein und dieselben aus seinem eignen Vermögen und seiner Activität in letzter Instanz abzuleiten haben. Daß sich das Ich Objecte, Nichtiche vorstellt, bleibt immer seine eigene Thätigkeit, wenn diese Thätigkeit auch nicht als

eine willkührliche gelten kann; willkührlich freilich ist sie nicht, sondern nothwendig, aber nothwendig nur aus seinen eigenen innern Denkgesetzen, seiner Natur, oder aus der ursprünglichen Bestimmung und eigenthümlichen Beschaffenheit seiner selbst herstammend, wobei also das Ich immer schlechthin frei, d. h. unabhängig von allem Andern, von allem äußeren und fremden Einwirken bleibt.

Setzen wir noch diejenige Stelle aus seinen Schriften hinzu, in welcher er sich über seinen Idealismus am deutlichsten ausgesprochen hat, und welche besonders deßwegen merkwürdig ist, weil daraus zugleich erhellt, wie Fichte den Begriff des Seins, des Substantiellen — im Gegensatze zum Thätigen und Denken — faßte, und wie jener Begriff ihm nach und nach ganz in diesen sich auflösen mußte. (Fichte's und Niethammer's philos. Journal, 5 Bd. 1. Hft. S. 34 fgd.) „Der Idealismus erklärt die Bestimmungen des Bewußtseins aus dem Handeln der Intelligenz. Diese ist ihm nur thätig und absolut, nicht leidend; das letzte nicht, weil sie seinem Postulate zufolge Erstes und Höchstes ist, dem nichts vorher geht, aus welchem ein Leiden derselben sich erklären ließe. Es kommt aus dem gleichen Grunde ihr auch kein eigentliches Sein, kein Bestehen zu, weil dieß das Resultat einer Wechselwirkung ist, und nichts da ist, noch angenommen wird, womit die Intelligenz in Wechselwirkung gesetzt werden könnte. Die Intelligenz ist dem Idealismus ein Thun und absolut nichts weiter, nicht einmal ein Thätiges soll man sie nennen, weil durch diesen Ausdruck auf etwas Bestehendes gedeutet wird, welchem die Thätigkeit beiwohne. So etwas anzunehmen aber hat der Idealismus keinen Grund, indem in seinem Princip es nicht liegt, und alles Uebrige erst abzuleiten ist. Nun sollen aus dem Handeln dieser Intelligenz abgeleitet werden bestimmte Vorstellungen, die von einer Welt, einer ohne unser Zuthun vorhandenen, materiellen, im Raume befindlichen Welt u. s. w., welche bekannter Maßen im Bewußtsein vorkommen. Aber von einem in sich ganz unbestimmten Wesen läßt sich nichts Bestimmtes ableiten, die Formel aller Ableitung, der Satz

des Grundes findet da keine Anwendung. Mithin müßte jenes zum Grunde gelegte Handeln der Intelligenz ein bestimmtes Handeln sein, und zwar, da Intelligenz selbst der höchste Erklärungsgrund ist, ein durch sie selbst und ihr Wesen, nicht durch etwas außer ihr, bestimmtes Handeln. Die Voraussetzung des Idealismus wird sonach diese sein: die Intelligenz handelt, aber sie kann vermöge ihres eigenen Wesens nur auf eine gewisse Weise handeln; denkt man sich diese nothwendige Weise des Handelns abgesondert vom Handeln, so nennt man sie sehr passend die Gesetze des Handelns. Es giebt also nothwendige Gesetze der Intelligenz. Hierdurch ist denn auch zugleich das Gefühl der Nothwendigkeit, welches die bestimmten Vorstellungen begleitet, begreiflich gemacht: die Intelligenz fühlt dann nicht etwa einen Eindruck von außen, sondern sie fühlt in jenem Handeln (Denken) die Schranken ihres eigenen Wesens. In wie fern der Idealismus diese einzig vernunftmäßige, bestimmte und wirklich erklärende Voraussetzung von nothwendigen Gesetzen der Intelligenz macht, heißt er der kritische oder auch der transscendentale. Ein transscendenter (ganz bodenloser) Idealismus würde ein solches System sein, welches aus dem freien und völlig gesetzlosen Handeln der Intelligenz die bestimmten Vorstellungen ableitete; eine völlig widersprechende Voraussetzung, indem ja, wie so eben erinnert worden, auf ein solches Handeln der Satz des Grundes nicht anwendbar ist."

Besonders wichtig ist in Bezug auf die Lehre vom Sein noch folgende Stelle aus einer Schrift Fichte's vom Jahre 1801, welche den Titel führt: „Sonnenklarer Bericht an das größere Publicum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen." Hier heißt es S. 22 fgd.:

„Es ist gerade die Aufgabe der Wissenschaftslehre, zu zeigen, wie die unwillkührlichen Vorstellungen, das Sehen, Hören u. s. w., überhaupt aus eigener Thätigkeit hervorgehen, also die Vorstellungen nach Denkgesetzen a priori zu construiren. Es bleibt (der Wissenschaftslehre) gar kein

fertiges Sein gegenüber stehen, sie leidet keine fertige absolute Gegebenheit, nichts, was als absolut, als Ding und Sein uns erscheint. Sie zeigt vielmehr das Werden auf, zieht in's Licht des Bewußtseins hervor, wie wir selber die Vorstellung zu Stande gebracht. Sie löset also alles Sein auf und macht es flüssig; es verschwindet ihr alles Sein, als Ruhendes, sie schaut nur ihrem eigenen Machen (Construiren) zu, und erkennt so auch alle Gegenstände als eigene Producte des Bewußtseins und Denkens." Das ist, und nur das ist (sagt er an einer andern Stelle) das Merkmal, daß man auf dem rechten Wege philosophire, wenn man gar kein Auge mehr hat für das fertige, gegenständliche Dasein, sondern nur für das Werden — wenn uns Alles, was ist, sich erst innerlich vor unserem Auge construirt; nur so gewinnt man die Einsicht in das Werden und Wesen, in das innere und wahrhafte Leben des Geistes. Faßt man einmal das Denken und Vorstellen als völlige Activität, schließt man das Bewußtsein absolut in sich selbst ab, beharrt man auf dem Satze, daß nichts in dasselbe eintreten könne, als was Gewußtes, Vorgestelltes, Selbstgebildetes — mit einem Worte — ideell ist, — und ist dieses ohne Widerrede Product des Bewußtseins selbst, — so bleibt nur übrig, alle Vorstellungen sowohl als Anschauungen ohne Ausnahme für eigne Schöpfungen zu erklären, und dann nur den Grund im Ich aufzusuchen, warum wir dem Einen objective Realität, dem Andern nicht zuschreiben. Das Sein — die objective Realität — kann selbst für uns bloß gedachtes Sein, gedachte Realität, sein, von uns gedachte, mithin in diesem Sinne selbstproducirte. Haben wir nun das Gesetz erkannt, wonach diese Construction und Projection geschieht, so müssen wir auch mit völliger Ueberzeugung zugestehen: die Objectivität und Realität, das Sein selbst, ist nur eine subjective Vorstellung; wir kennen die optischen Gesetze, wonach dieser Schein hervorgebracht wird; vor dem höheren Bewußtsein aber verschwindet alles objective Dasein, als wirkliches, ganz; nichts bleibt als wahrhaft Wirkliches übrig, als eben das Wirken in uns, bloß das, wovon wir ausgingen,

nämlich die subjective Thätigkeit; es giebt nur Denken, Vorstellen, Bilden, eine an gewisse ihr selbst inwohnende Gesetze gebundene Thätigkeit; diese Gesetze sind nichts Anderes als die sich gleichbleibende Art und Weise dieser freien Thätigkeit, und diese Thätigkeit selbst ist das Absolute und allein Wirkliche.

Achte Vorlesung.

(Fortsetzung.)

Es bleibt uns nach der summarischen Darstellung der eigentlichen älteren Wissenschaftslehre, wie sie in dem letzten Vortrage versucht worden ist, nun noch die nöthige Rücksicht auf den praktischen Theil jenes Systems und namentlich die Frage übrig, wie von jenem Resultate der Erkenntnißtheorie weiter zu einer übersinnlichen Welt und einem religiösen Glauben oder Wissen zu gelangen sei.

Hierüber konnte sich Fichte in Uebereinstimmung mit seiner damaligen Theorie nicht füglich anders ausdrücken, als es in dem bekannten Aufsatze geschah, welcher confiscirt wurde und Fichte's Entfernung von Jena zur Folge hatte. (Er steht im 8ten Bande des von Fichte und Niethammer herausgegebenen philosophischen Journals, v. J. 1798.) Aus der Betrachtung der Welt, wie sie unseren Sinnen vorliegt, kann man keinen Beweis für das Dasein der Gottheit führen, auch nicht auf die Eigenschaften derselben schließen, denn diese Welt selbst hat aufgehört, dem transscendentalen Idealisten gegenüber als ein selbstständiges Wesen zu existiren, „sie ist nichts weiter als die nach begreiflichen Vernunftgesetzen versinnlichte Ansicht unseres eigenen Handelns, als bloßer Intelligenz innerhalb unbegreiflicher Schranken, in die wir nun einmal eingeschlossen sind.“ Während der gemeine Menschenverstand sie als außer sich und von sich völlig unabhängig, also selbstständig, für sich absolut da stehen sieht, erkennt der Idealist in ihr nur den Reflex seiner eignen Geistesthätigkeit; sie ist ihm also nicht mehr ein selbstständiges Etwas; sie hat sich mit allen sogenannten Dingen an sich in ein Product seines

Ichs verwandelt, freilich in ein unwillkührliches Product des Ichs, denn dieses selbst findet sich durch seine Natur genöthigt, ein Nichtich, das ganze ihm gegenüberstehende Bild der Welt, zu setzen. Es findet sich dazu genöthigt durch eine ihm selbst auf unbegreifliche Weise inwohnende Bestimmung, durch den Trieb seines Wesens, seine Natur-Bestimmtheit oder Schranke, wie es Fichte ausdrückt. Diese aus ihm hingespiegelte Welt ist aber doch ebendeßhalb als nichts Anderes zu betrachten, denn als die Offenbarung, als der Effect dieser innern Naturbestimmung des Ich's, aus der sie eben hervorgeht. Man kann also, dieß ist klar, aus der Beschaffenheit dieses Weltbildes, welches eigentlich nur Abbild des Ichs ist, nicht so auf einen überweltlichen Schöpfer dieser Welt schließen, wie diejenigen thun, welche die Welt als eine gegenständliche Wirklichkeit betrachten. Der Idealist sieht im Weltbilde nur sein eignes Product, fragt er also nach dem Schöpfer desselben, so findet er sich selbst, seine Vorstellungskraft und seine ihm inwohnenden Vorstellungsgesetze. Der Mensch also kommt auf diese Weise nie über sich selbst hinaus, nie zu dem, was er sucht, zu einer Gottheit. Das einzige Reale, der nächste Urgrund, woraus ihm Alles hervorgeht, ist die subjective Thätigkeit, das Ich, und das ihm scheinbar Vorschwebende ist, in so fern es Gewußtes ist, doch nur Modification dieser Thätigkeit selbst, denn so nahe auch hier wiederum die Bemerkung liegt, daß doch die dem Ich von Natur angethanen Fesseln oder Schranken, seine Naturbestimmung, von einer außer und über ihm schwebenden Macht herrühren müssen, so ist dieselbe doch schon oben ein- für allemal durch die Gegenbemerkung zurückgewiesen worden, daß selbst diese Schranken, in so weit wir derselben innewerden, als Innegewordenes, Gefühltes oder Gewußtes subjective Wahrnehmungen, also Producte des Ichs sind und bleiben, in so fern sie aber nicht wahrgenommen werden, in der That gar nicht vorhanden sind.

Das einzig unmittelbar Reale*) also ist die reale Kraft

---

*) Das System der Sittenlehre nach dem Principien der Wissenschaftslehre von J. G. Fichte. Jena und Leipzig, 1798. Vorrede S. VII fgd.

des Ichs als Handelndes, Thätiges, oder vielmehr das Ich ist eben diese wirksame Thätigkeit, dieses Leben; es ist ein Erschaffen aus sich heraus aller Thätigkeiten, sowohl der sogenannten Willens= als der Vorstellungsacte; was diese Kraft wirkt, das weiß sie auch, oder kann es wenigstens zum Bewußtsein bringen, und was sie weiß, das hat sie auch selbst gewirkt; denn was wir nicht selbst wirken, davon kann es auch kein Bewußtsein geben. Es ist eine und dieselbe Kraft, die aber eben in diesem Bewußtsein bald von Seiten ihrer bloßen Thätigkeit, als Wirken, bald von Seiten ihrer Reflexion auf sich selbst, oder als Wissen aufgefaßt, mithin bald als reelle Kraft, die als solche wirkt, ohne es zu wissen, und bald als Wissen allein vorgestellt wird. Diese Trennung des an sich durchaus Einen, Ununterschiedenen, in Subject und Object macht eben das Bewußtwerden aus; Wissen und Sein sind also im Grunde gar nicht getrennt, sondern werden es erst im Bewußtsein; das, was getrennt wird, die an sich ungetrennte Urkraft ist das Absolute — mit anderen Worten: die menschliche Thätigkeit selbst ist das Absolute, ist das in jedem ihrer Acte sich selbst spiegelnde Wirken. Indem nun vor dem gewöhnlichen Bewußtsein die Thathandlung, durch welche etwas Bestimmtes vorgestellt wird, dem Bewußtsein dieses Etwas vorherzugehen scheint, oder mit andern Worten: weil ich mir einer Vorstellung nicht eher bewußt werden kann, als nachdem ich sie vorgestellt, in mir erschaffen habe, sodann aber diese Vorstellung auch mir gleichsam dauernd vorhalte, während ich sie betrachte, so erscheint diese Thätigkeit gleichsam zweier verschiedener Kräfte zu bedürfen, man möchte sagen, zweier geistigen Hände; mit der einen wird sie gefaßt und vorgehalten, mit der andern betastet und untersucht. Vergißt man nun, daß dieß eine und dieselbe Kraft ist, so unterscheidet man zwei, und das hingehaltene Object (welches eigentlich nichts ist als die in einem gewissen Acte angehaltene Thätigkeit selbst), dieses Object scheint der Grund zu sein, der mein Anschauen und Wissen, der die Intelligenz bestimmt, und das Subjective wird von dem Objectiven abhängig; denn der nächste Grund seiner materiellen Bestimmtheit liegt eben in dem, was ihm vorschwebt, was es sich im

eigentlichsten Sinne des Wortes **einbildet**, daher das Subjective als bloßes leidentliches Aufnehmen, als Erkennen, keinesweges als thätiges Hervorbringen sich erscheint.

Das Ich also, oder die absolute Thätigkeit zeigt sich uns in Wahrheit nur als Grund und Urheber aller seiner Modificationen, und wir können von ihm weiter nichts aussagen, als daß es sei Spontaneität, daß sein Wesen Selbstständigkeit, Unabhängigkeit und Freiheit von allen fremden Eindrücken und Bestimmungen sei; daß alle Bestimmungen und Beschränkungen, die im Bewußtsein vorkommen, eben nur in ihm selbst sind, nicht von außen herrühren, daß es also, so wie es ist, völlig unabhängig — also wenigstens negativ frei und, weil Alles, was es zu bestimmen scheint, eben ja nur erst von ihm selbst Producirtes ist — auch positiv frei ist.

Dieses freie Wirken aber, fährt er fort, ist deßhalb in sich selbst nicht unbestimmt, es hat, es setzt sich selbst seinen Zweck; nur erhält es denselben nicht von außen her, sondern setzt ihn durch sich selbst. Ich selbst und mein nothwendiger vernünftiger Zweck sind das Uebersinnliche und Höhere. Fichte nimmt also hier einen Zweck, Selbstzweck des Ichs an, über welchen hinaus sich nicht weiter gehen und speculiren lasse. Er denkt sich ihn als die unmittelbare vernünftige Natur, die Vernunft in concreto, als das eigne wahre Wesen des menschlichen Geistes, als den einzigen realistischen Punct, welchen man in seinem Systeme antrifft; und weiter fragen zu wollen, warum und woher dieser Zweck? hieße so viel, als fragen, warum das Wahre wahr, warum das Undenkbare denn nicht auch zugleich denkbar sei. Kurz, dieser Zweck ist das innerste und tiefste Wahre unserer Natur selbst, das Eigenste, was wir haben, was wir selbst sind, was wir wünschen und wollen. Was wir demgemäß anstreben, erstreben wir um unserer selbst willen, wir möchten nicht anders, auch wenn wir könnten, es ist also kein aufgedrungener, sondern ein vom Ich sich selbst gesetzter Zweck, und indem dadurch ausgesprochen wird, was es soll, spricht es nur selbst aus, was es eigentlich will; es ist ein kategorischer Imperativ, aber nicht von außen her, sondern aus

der innersten Tiefe des eigenen Wesens, es ist, so zu sagen, das Dehnen und Sehnen der eigenen Natur nach ihrer Entwickelung; und ebendeßhalb kann nach keinem höher liegenden Grunde gefragt werden; der absolute Grund findet sich in der Ichheit selbst. Das Ich ist also, um einen Leibnitzischen Ausdruck zu brauchen, **virtuellement** immer mehr, als es **effectivement** (**réellement**) ist; es entwickelt Alles aus sich selbst, weil es ursprünglich — **potentialiter** — unbewußt, Alles schon in sich trägt, dessen es sich erst, wenn es zur factischen Entwickelung kommt, bewußt wird; und die Wissenschaftslehre stellt also nur die Art und Weise dieser Selbstentwickelung des Bewußtseins dar, wie es sich selbst nach und nach auf seinen Inhalt besinnt. So fern derselbe als noch nicht völlig entwickelt, sondern nur **potentialiter** vorhanden ist, heißt er Selbstzweck, und es kommt also nur darauf an, daß das Ich jenen ihm durch sein eigenes Wesen gesetzten Zweck wahrhaft ergreife, und so wie es selbst durchaus Handeln, durchaus Spontaneität ist, ihn so auch durch wirkliches Handeln realisire. Wenn das Ich diesen seinen Selbstzweck nicht begriffe, sondern verläugnete, so verläugnete es sich selbst; denn eben dieser Zweck ist sein Wesen; es muß also **eo ipso** seine Ausführbarkeit als möglich annehmen, denn etwas als Zweck sich vorsetzen, heißt nur mit andern Worten: etwas in's Künftige als wirklich, also überhaupt als möglich voraussetzen. Daher der Satz: was ich soll, das kann ich auch. Kann und darf ich nun gar nicht an der Ausführbarkeit dessen zweifeln, was meine wahre, d. h. moralische, Natur erheischt, so erhält dadurch auch sogleich die ganze Scheinwelt der sinnlichen Dinge (die bisher nur als ein völlig zweckloses, unbegreifliches, nichtiges und ebendeßhalb trügerisches Gaukelspiel erschien) auf dem praktischen Standpuncte erst ihren Zweck, ihre Bedeutung und gleichsam die Weihe der Nothwendigkeit, welche die Theorie allein ihr nicht zu geben vermochte. Zwar wird auch unter diesem moralischen Gesichtspuncte nicht etwa die Wirklichkeit der objectiven Welt, so wie der Realist und gemeine Menschenverstand sie denkt, wie mit einem Zauberschlage hergestellt — dieß hieße die ganze vorhergehende Theorie als etwas Ueberflüssi-

ges und Falsches gänzlich zurücknehmen und auf dem praktischen Standpuncte vernichten, was auf dem theoretischen mühsam aufgebaut worden ist, und wäre der alte Fehler Kant's, der sich der moralischen Ansicht bediente, um den theoretischen Zweifel zu entkräften: — sondern hier wird uns nur der Zweck klar, warum uns überhaupt unserer Natur gemäß eine Welt erscheinen müsse; diese Erscheinung ist das einzige Mittel, d. h. die Bedingung zur Erreichung unseres Selbstzwecks, denn ohne eine solche Erscheinung könnte es ja zu gar keinem bestimmten Handeln kommen, was doch unsere absolute Bestimmung ist. Wirksamkeit überhaupt, und so auch die Wirksamkeit des Ichs kann gar nicht gedacht werden ohne den Gegensatz von Innen und Außen, Subject und Object, von etwas, wovon aus, und etwas, auf was hin sie gehen muß. Alles also, was in dieser Erscheinung enthalten ist, von dem absolut durch mich selbst gesetzten Zwecke an, an dem einen Ende, bis zum rohen Stoff der Welt an dem andern, das Alles sind, wie z. B. mein eigener Körper, vermittelnde Glieder der Erscheinung, und sonach selbst Erscheinungen. Das einzige rein Wahre und Wirkliche ist und bleibt nur meine Selbstständigkeit und Freiheit, deren inwohnende Schranken nur die Form des menschlichen Bewußtseins, die der intelligenten Seite unserer Thätigkeit sind. „Diese sind und bleiben freilich ihrer Entstehung nach unbegreiflich, aber was verschlägt dir dieß auch, sagt die praktische Philosophie; die Bedeutung derselben ist das Klarste und Gewisseste, was es giebt, sie sind deine bestimmte Stelle in der moralischen Ordnung der Dinge. Was du zufolge ihrer wahrnimmst, hat Realität, die einzige, die dich angeht, und die es für dich giebt; es ist die fortwährende Deutung des Pflichtgebots, der lebendige Ausdruck dessen, was du sollst, da du ja (überhaupt) sollst. Unsere Welt ist das versinnlichte Materiale unserer Pflicht, dieß ist das eigentliche Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung." „Es ist also nicht ohne Grund und Zweck, daß sie uns die Welt stets als reell aufdringt. Mit derselben Unwidersprechlichkeit und Wahrheit, wie unsere eigene Natur im Pflichtgebot sich als Gewissen ankündigt, kündigt

sich auch die Realität der Welt als solche an, da nur in ihr und mittels ihrer jener höchste Zweck des Daseins sich bethätigen kann." Die Realität der Welt beruht also, wie wir sehen, nicht auf einem Wissen, sondern auf einem Glauben, der seinerseits wieder in der Nothwendigkeit wurzelt, das Pflichtgebot zu realisiren, welches sich ohne eine solche Welt nicht realisiren läßt. Diese ganze aus der ursprünglichen Einrichtung unserer Natur ausgeborne Welt bleibt also zwar das Spiegelbild unserer verborgenen Natur und ist die Offenbarung derselben; das Ganze aber ist eine durchaus moralische Anordnung und dient moralischen Zwecken. „Dieß nun ist der wahre Glaube, und diese moralische Ordnung ist das Göttliche, das wir annehmen."

„Dieß ist aber auch der Glaube ganz und vollständig. Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist eben Gott; wir bedürfen keines andern Gottes und können keinen andern fassen." D. h. wir vermögen überhaupt gar nichts Göttliches weiter wahrzunehmen, als eben diese in uns selbst liegende und in und durch uns wirkende Ordnung. Wollten wir etwa schließen, daß, wo Ordnung sich kundgebe, doch ein Ordner vorauszusetzen sei, so sind wir zu diesem Schlusse hier keineswegs berechtigt*); denn „dieser Schluß wird durch Verstand gemacht, lediglich auf dem Gebiete der sinnlichen Erfahrung, um das fließende Phänomen an ein bestehendes Substrat anzuknüpfen, welches stets körperlich ist. Hier soll bei dem Fließenden, dem reinen Handeln, stehen geblieben werden; denn dieß ist selbst das unmittelbare hier allein giltige Schema, und wer jenen Schluß macht, sucht und erhält unvermeidlich ein bestehendes körperliches Substrat für das reine Handeln der Gottheit." „Nennt man Gott einen Geist, so legt man ein in der Zeit Ausgedehntes (ein Dauerndes) in ihn, um das Mannigfaltige des Handelns darin als zu seiner Einheit zu fixiren; Geist oder Seele hat bloß negativ einen Sinn, es heißt so viel

*) Der Herausgeber des philosophischen Journals gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus. Herausgegeben von J. G. Fichte. Jena, 1799. S. 43 fgd.

und nichts mehr als Nichtkörper. Es ist dieser Ausdruck ein Nothbehelf unseres Denkens, das erst alles sinnlich Beharrende, Materielle, hinweggedacht, und dann doch etwas an die Stelle des Subjects setzt, das nicht eigentlich sein soll, und doch sein soll; aber als positiver, zur Bestimmung des göttlichen Wesens dienender Ausdruck ist er ganz unbrauchbar.

Die Ordnung aber, das herrschende Gesetz, kann und muß gedacht werden als absolut, es braucht keinen höheren Erklärungsgrund. Glaubte man, ein persönliches Wesen hinzu denken zu müssen, durch welches dieses Gesetz gegeben, diese Ordnung gehandhabt würde, so müßte man doch in diesem persönlichen Wesen eben wieder diese Ordnung, als Willen, Wirkungsweise, heilige Macht — oder sonst unter irgend einem abstracten Begriffe voraussetzen, und dieser bliebe mithin immer wieder das Erste und Höchste, das Absolute, was gesucht und vorauszusetzen wäre. Zudem aber ist die Voraussetzung eines persönlichen Gottes, so wie sie gewöhnlich gemacht wird, nichts als ein Anthropomorphismus, Uebertragung menschlicher Schranken und Unvollkommenheiten auf Gott, und verwickelt in Widersprüche. — So zeigte Fichte, daß die Vorstellung eines göttlichen Bewußtseins, einer Persönlichkeit und einer Außerweltlichkeit nichts als unziemliche Beschränkungen seien, wodurch das höchste Wesen nur verendlicht und zu unseres Gleichen gemacht würde, indem diese Begriffe nothwendig die Vorstellung einer räumlich und zeitlich ausgedehnten Substanz in sich schlössen, die ein- für allemal unpassend für die Gottheit sei. Unser Denken ist überhaupt schematisch, d. i. constructiv, bildend; des Uebersinnlichen werden wir uns bewußt lediglich unter dem Schema des Handelns, der Thätigkeit; des Sinnlichen unter dem Schema der Ausdehnung, Körperlichkeit. Gott nun ist zu denken nach dem ersten Schema „als eine Ordnung von Begebenheiten, keinesweges aber als eine Form der Ausdehnung*); man

*) Ebend. S. 37. 40. Vergleiche: J. G. Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel, herausgegeben von seinem Sohne J. H. Fichte. Sulzbach, 1830. 1ster Theil. S. 346. u. 2ter Thl. S. 306.

kann von ihm nicht sagen: er ist Substanz oder Etwas; denn das hieße nach unserem Systeme: er ist eine ausgedehnte Materie, und läßt sich sehen, hören u. s. w." „Er ist kein Sein, sondern ein reines Handeln, d. i. Leben und Princip einer übersinnlichen Weltordnung, gleichwie auch ich, endliche Intelligenz, kein Sein, sondern ein reines Handeln bin, ein pflichtmäßiges Handeln, als Glied jener übersinnlichen Weltordnung." „All unser Denken," fährt er fort, „ist ein Beschränken, und eben in dieser Hinsicht heißt es begreifen, zusammengreifen aus einer Masse von Bestimmbaren, so daß immer außerhalb der gezogenen Grenze noch etwas bleibe, das nicht mit hinein begriffen ist, und also dem Begriffe nicht zukommt. Alle Realität, die wir fassen, ist nur endlich, und sie wird es dadurch, daß wir sie fassen. Alles, was für uns Etwas ist, ist es nur, in wie fern es etwas Anderes auch nicht ist, alle Position ist nur möglich durch Negation, wie denn das Wort Bestimmen selbst nichts Anderes bedeutet, als Beschränken." Es ist also klar, daß Gott aufhört, unendlich zu sein, sobald er zum Object eines Begriffs gemacht, sobald er bestimmt vorgestellt, begriffen werden soll. „Will man also Gott Bewußtsein nennen, so giebt man ihm die Schranke des menschlichen Bewußtseins; denkt man diese hinweg, so bleibt eben ein uns ganz unbegreifliches Wissen übrig, und dieses möchte wohl Gott, der, so zu sagen, in diesem Sinne lauter Bewußtsein, Intelligenz, geistiges Leben und Thätigkeit ist, zukommen, nur daß man dieses nicht begreifen kann, und deßhalb sich lieber dieser annähernden Begriffsbestimmung ganz enthält, in philosophischer Strenge sich auch ganz enthalten muß; denn jeder Begriff von der Gottheit würde ein Abgott." Ebendarum kann es auch keine eigentliche Beweise von Gottes Dasein geben, weil Beweise nur vermittelte Erkenntnisse sind. Der Glaube aber an eine übersinnliche Welt ist eine unmittelbare Wahrheit. Das Postulat einer übersinnlichen Weltordnung ist vielmehr das erste und einzige Ansich, was dem Menschen gegeben ist, ist das einzig wahrhaft Absolute. —

Es zeigt sich also, daß Fichte dem Glauben Jacobi's auf diesem höchsten Standpuncte in der That so nahe stand,

als er in seinen Briefen an denselben immer behauptete. Es zeigt sich aber auch zugleich hierin schon wieder die Grundlage zu einer höheren Ansicht, zu welcher er sich alsbald in den erneuten Darstellungen seiner Wissenschaftslehre erhob.

Suchen wir uns nun über das Ganze zu eigener Beurtheilung emporzuheben, so erscheint uns Fichte's System als ein Idealismus, dessen Tendenz ursprünglich auf die Erklärung des Begriffes der objectiven Realität ausging — wie im Grunde alle Philosophie — hier nur gepaart mit der durchaus klaren Einsicht, daß nichts Objectives als solches, nicht einmal eine unmittelbare Einwirkung von irgend etwas Objectivem in's Bewußtsein eindringen könne, sondern daß alle Kunde vom Vorhandensein eines Anderen, jede Anschauung, Vorstellung und Abbildung von einem Gegenstande eben nur ein Wissen davon, nicht aber der Gegenstand selbst sein könne. Die Klarheit dieser Einsicht machte einen strengen Idealismus unvermeidlich, dem zufolge der Ausgangs- und Stützpunct alles besonderen Wissens und Fürwahrhaltens nothwendigerweise nur subjectiv im Bewußtsein aufgesucht werden kann und muß. Dieses Bewußtsein, diese geistige Thätigkeit ist das einzige sich unmittelbar selbst in sich selbst Wahrnehmende, und Alles, was es wahrnimmt, ist schon in ihm als Vorgestelltes, ist nichts weiter als seine eigene Modification oder Bestimmung und Veränderung; das Bewußtsein oder das Ich ist sich selbst sein Object und hat kein anderes unmittelbares Object, als sich selbst; es ist also Subject-Object oder Selbstobject, und mit sich und für sich ganz allein; es muß sich als solches von aller Welt ganz isolirt betrachten, sonst mischt es die auf immer abgewiesene Vorstellung eines unmittelbaren Einflusses in's Bewußtsein von außen wieder ein. Diesen Einfluß und mit ihm zugleich, wie natürlich, alle Duplicität und allen Dualismus auf's Strengste abzuweisen, war Fichte's erste Regel und Aufgabe, indem durch diese im Princip gesetzte Unbegreiflichkeit und Zweiheit alle Einheit des Erklärens und mithin die ganze Philosophie unmöglich gemacht wird. Alles zuletzt aus einem Princip zu erklären, das Ganze als Ganzes auf die

Einheit des Bewußtseins zurückzuführen, das ist ja eben die Forderung und Bedeutung alles Erklärens so wie aller Einsicht. —

Das also rein von aller Welt isolirte Ich mußte darauf ausgehen, alle Modificationen des Bewußtseins nicht etwa bloß als schlechthin in oder an ihm vorhandene Bestimmungen, wie Accidenzen in der Substanz zu fassen, sondern zugleich — oder vielmehr allein — als Wirkungen des Bewußtseins, als Producte und Selbstbestimmungen der absoluten Selbstthätigkeit anzuerkennen; alle Vorstellungen sollten nicht nur als etwas im Geiste Vorhandenes begriffen werden, sondern als aus dieses Geistes freier Schöpferkraft hervorgegangene Thätigkeit oder Producte; sie sollten als Bewirktes aus der reinen Activität, als ihrem einigen Grunde erklärt werden. Das Ich mußte dabei verharren, es allein sei das erste und das einzige unmittelbar Reelle, in ihm sei alle Totalität der Bedingungen zu finden, es sei der Inbegriff von Allem, der schlechthin unabhängige und freie, d. i. absolute Schöpfer für sich und von Allem, was in ihm vorgeht.

Hier nun aber stoßen wir sogleich an. Wenn dieses absolute Ich auf oben angegebene Weise das wahre Subject-Object ist, weil es den beiden ersten Grundsätzen des Systems zufolge sich selbst im Gegensatz zum Nichtich setzt, d. h. sich seiner selbst nur durch und im Gegensatz zu allem Andern zuerst bewußt wird, außer diesem Gegensatze aber gar kein Selbstbewußtsein entsteht — so folgt, daß beide Theile des Gegensatzes, das Ich und das Nichtich, gleich nothwendig gesetzt werden müssen, daß, wenn man das Ich aufhöbe, auch sogleich das Nichtich verschwinden würde, und umgekehrt, daß mit der Aufhebung des entgegengesetzten Nichtichs auch zugleich das Ich nicht mehr im Bewußtsein unterschieden, d. h. als solches gar nicht mehr da sein würde. Es kann das Eine so gut wie das Andere nur zugleich mit seinem Andern, d. h. mit dem ausdrücklichen Bewußtsein des Gegensatzes, im Bewußtsein festgehalten werden, und es ist gar kein Grund vorhanden, das Nichtich nachher für minder absolut und nothwendig zu erklären, als das Ich. Allein

eben die Bemerkung, daß überhaupt jedwedes Bestimmtes bloß durch seinen zugleich mit im Bewußtsein gehaltenen Gegensatz gedacht und gewußt werden kann, dieses ganz allgemeine Gesetz war zwar von Fichte beiläufig hin und wieder erwähnt, nicht aber in seiner ganzen Bedeutung erkannt und angewendet worden, wie es später Hegel anwendete. Schloß also das Princip Fichte's auch einen Keim der absoluten Identität oder, wie wir hier sagen können, des Realismus eben so gut ein, als des Idealismus, so wurde doch das objectiv-realistische Moment im Verfolg des Systems dem Ideellen unterworfen, und es blieb, inconsequenter Weise, beim subjectiven Idealismus.

Ferner: Vermag denn auch das menschliche Bewußtsein, diese reine sich selbst unmittelbar wissende subjective Thätigkeit, sich als die allumfassende Wirksamkeit und Schöpferin ihres Alls, alles Dessen, was ihr vorschwebt und was sie bedarf, zu fassen und zu betrachten; oder erfährt sie unmittelbar in und durch sich selbst, daß sie nicht diese Totalität ist? Sie erfährt es, selbst nach Fichte's eigenem Geständniß; denn sie stößt auf unbegreifliche, absolute Schranken ihrer Allmacht; und es hilft nichts, daß sie sich sagt: diese Schranken oder Bestimmungen liegen in dir, sie machen deine eigne Natur aus, sie sind nicht außer dir in einem Fremden, was dich beengte und begrenzte. Dieß ist ganz einerlei: „Das Ich bleibt, um mit Hegel zu reden, (s. Werke I. S. 128) doch der Gefangene, es mag nun in den Banden seiner Natur oder in denen einer äußeren liegen.“ Denn daß ihm diese Banden unerklärlich sind, rührt eben daher, daß sie ihm fremde sind, sich aus dem Begriff, den das freie Ich von sich selbst hat, nicht ergeben. Das Ich, d. h. die durchaus freie Thätigkeit, soll schlechthin das Erste, Absolute sein, welches alles Andere setzt, nicht aber irgend etwas anderes Höheres voraussetzt, aus dem es sein Dasein und seine Beschaffenheiten erklären müßte; dieses Ich, das sich nur selbst zusehen könnte, wie es sich mit absolut freier Selbstbestimmung bestimmte — dieses Ich, welches Alles allein und selbst macht, findet sich doch als in empirischen Fesseln liegend, wird sich selbst gewahr als bestimmt von etwas, das es nicht selbst

gemacht hat; diese Fesseln sollen zu seinem Wesen gehören — sein Wesen aber soll eben das Absolute, durchaus Bestimmungslose und Freie sein; also gehört es zum Begriffe und Wesen des absolut Freien und Selbstständigen, nicht frei und selbstständig zu sein — eine Behauptung, „die unter die härtesten Widersprüche gehört." (Hegel a. a. O. S. 127.) Diese Schranken aber zu durchbrechen, dieses dem Ich auferlegte unbegreifliche Gesetz seines Wesens zu begreifen, das ist ja gerade das einzige Interesse des philosophischen Bedürfnisses.

Von einem solchen rein subjectiven Wissen aber, das sich und seine Bestimmungen nach inwohnenden Gesetzen seiner Thätigkeit absolut aus sich selbst erzeugt, das ganze empirische Weltbild, instinctmäßig oder nothgedrungen, selbst entwirft, so und nicht anders hinschaut und vor sich als Reflex der innern Einrichtung des Ichs hinschweben läßt, sollte man aber doch am allerersten erwarten, daß es alle Gesetze der Natur, als Wiederspiegelungen seiner eigenen Vorstellungsgesetze, am vollständigsten deduciren, mit einem Worte, eine vollkommene speculative Physik aufstellen könnte und sollte. Allein dazu kommt es — eben weil jene Gesetze dem Ich selbst unbegreiflich bleiben — gar nicht; das Ich sieht nur, was es zufolge dieser Gesetze hinspiegeln muß; den innern Zusammenhang und Mechanismus derselben begreift es nicht. Diese Gesetze sind im Grunde die Kategorieen, namentlich aber Raum und Zeit, alle nur — wie bei Kant — von subjectiver Bedeutung und unter sich noch ohne eigentlich organischen Zusammenhang; mithin können auch ihre Reflexe in dem dadurch Hingeschauten — der vermeintlichen Natur — keinen Zusammenhang haben. „Das Product dieses Idealismus, ein Reich inhaltsloser Empirie und rein zufälliger Mannigfaltigkeit, steht einem leeren Denken gegenüber. Wenn das leere Denken als wirkende und reelle Kraft einer nichtigen Bilderwelt gegenüber gesetzt wird, wie das im praktischen Theile der Fichteschen Lehre geschieht, so ist dieß inconsequent; denn mit dem Setzen einer reellen Kraft ist die Beziehung auf ein anderes Reelles gesetzt, und dieß ist es, was Fichte läugnete. Das Ich soll nach ihm auch als Thä-

tigkeit nur ein bloßes Denken, und die Thätigkeit nur eine ideelle sein und bleiben; es bleibt also auch zugleich in beiderlei Hinsicht eine und dieselbe, allgemeine, eine; denn von mehreren reell auf einander einwirkenden Ichen kann nicht die Rede sein, weil, wie oben gezeigt, das Nichtich nicht wirklich aus dem Ich herauskommt, sondern nur Vorstellung desselben bleibt; in diesem Nichtich aber ist die ganze Welt eingeschlossen. So wie Fichte einmal zu der Ueberzeugung gelangt war, außer dem Ich sei nichts reell, und das Nichtich, die Welt, sei ein an sich durchaus Nichtiges, nur ein leerer Schein — so hätte er auch zugeben sollen, daß das Ich eben so nichtig sei; denn als endliches Ich kann es ja eben nur dadurch selbst sein, daß es vom Nichtich bedingt wird." So endete Fichte's Idealismus nach Jacobi's Ausdruck im Nihilismus. Wäre diesem Nichtich gleich von vorn herein dieselbe Dignität mit dem Ich als seinem wahren Gegensatz beigemessen worden, so hatte es auch, so gut wie das Ich, das Princip der Entwickelung, Selbstthätigkeit und des Lebens in sich, und es könnte von einer Natur im eigentlichen Sinne die Rede sein. So aber ist die Welt mit aller ihrer Mannigfaltigkeit nur etwas, was das Ich in sich, es weiß selbst nicht, wie — nach unbegreiflicher Bestimmung — erfährt, factisch anschaut, und mithin ist von diesem Standpuncte aus gar keine wissenschaftliche Physik und Kosmologie möglich *).

Dieß war im Wesentlichen Fichte's System in der früheren Gestalt, in welcher es recht eigentlich als das vermittelnde Glied und der Fortschritt von Kant zu den Neueren, ja als der eigentliche Eingang und Schlüssel der Philosophie des Jahrhunderts anzusehen ist. In der Verkettung des

*) Hegel's Kritik des Fichte'schen Systems, vom Jahre 1802, im 2ten Bd. des krit. Journ. von Hegel und Schelling. Wieder abgedruckt in Hegel's Werken 1. Bd. S. 128 fgd. Vergl. mit J. H. Fichte (d. J.) Beiträge zur Charakteristik der neust. Phil. S. 313 fgd. Jacobi's Sendschreiben an Fichte in d. Werken des Ersteren.

Ganzen ist dieses ältere System Fichte's eigentlich als die Aufgabe zu betrachten, die ihm ward, und die er gelöset hat, so daß der fortzuspinnende Faden auf diesem Puncte seinem jüngeren Zeitgenossen und Schüler, Schelling, in die Hände fiel, und sich auch die allgemeine Aufmerksamkeit des philosophischen Publicums auf diesen richtete. Indessen scheint die historische Gerechtigkeit zu erfordern, auch des Fortschrittes noch kurz zu gedenken, den Fichte selbst in seinen spätern Vorträgen über die Schranken der ersten Wissenschaftslehre hinaus gethan hat, wie Jener namentlich in der Schrift „von der Bestimmung des Menschen" und in den von seinem Sohne herausgegebenen nachgelassenen Werken (Bonn, 1834) in drei Bänden jetzt deutlich zu erkennen ist.

Wir finden hierin nicht nur, wie schon gesagt, eine völlig neue Terminologie und Darstellung des Früheren, sondern auch, worauf es uns hier ankommt, eine wesentliche Durchbrechung seiner früheren Lehre, so daß dieselbe in dieser seiner späteren, obwohl überschritten, dennoch nicht vernichtet oder zurückgenommen, sondern zugleich mitenthalten und aufbewahrt ist.

Wir sehen, daß es Fichte unwidersprechlich gelungen war, den Begriff des Seins, wie er im gewöhnlichen Bewußtsein vorkommt, und sinnliches Dasein, Beharrliches, Ruhendes, Materielles und in der That Todtes, im Gegensatz zum Wirken und Leben, bedeutet — diesen Begriff zu zerstören, d. h. als an sich widersprechend und unwahr zu erweisen, sobald er in seiner Einseitigkeit festgehalten wird. Fichte hatte, wie gezeigt, den Begriff des Seins aufgelöset in eine Hemmung der subjectiven Thätigkeit, in eine angehaltene Bestimmung derselben. Natürlich kann dieß bloß gelten von den mit dem geistigen Blicke fixirten Besonderheiten, dem Einzelnen, Endlichen, sinnlichen Sein oder Dasein. Ein ganz anderer Begriff vom Sein mußte ihm entstehen, wenn er nach dem eigentlich Reellen, dem Wesen der Dinge, oder, da es für ihn keine reellen Dinge gab, nach dem Wesen der subjectiven Thätigkeit selbst fragte. Hier hatte er bereits eine stehende, ewige Gesetzgebung anerkannt, und das Wesentliche war ihm dieses, freilich ganz in **abstracto** gehaltene Wirken

und Vorhandensein allgemeiner Gesetze, die absolute Thätigkeit des Ichs, welche er, von Seiten der praktischen Philosophie angesehen, auch wohl schon eine reelle Kraft genannt hatte. Er war also in seinem Princip, aber auch nur in diesem — von jeher Realist, oder genauer Real-Idealist, weil ihm eben diese reale Kraft oder Thätigkeit und die ideale, oder Intelligenz, in der Wurzel eine und dieselbe war. Der Widerspruch, in welchen sich ein von diesem real-idealistischen Princip aus nur einseitig idealistisch und subjectivisch fortgeführter Gedankengang verwickeln mußte, ja, wie nicht zu läugnen, auch der Anstoß, den seine auf diesem Wege construirte Gotteslehre in der Welt erregte und auf sein eigenes Denken mit heilsamen Gegenstoß zurückwirkte — endlich auch die in der Uebung sich immer mehr aufdrängende Klarheit über die in der philosophischen Speculation zu verfolgende Methode — dieß Alles zusammengenommen, trieb ihn zuletzt noch über die von ihm früher mit so vieler Beharrlichkeit vertheidigte Schranke des subjectiven Idealismus hinaus.

Das Anschauen, Bemerken und Gewahrwerden ist und bleibt actives Sehen, Hinsehen des gesehenen Gegenstandes, ein Selbsthinsetzen des Gegenstandes, als eines Seienden; die subjective Thätigkeit des Ichs ist es, welche, uns selbst unbemerkt, das Sein, den Schein der Gegenständlichkeit hervorbringt. Dieß werden wir gewahr, indem wir selbst während des Anschauens auf unser Schauen reflectiren, denn wir sehen, daß der vermeintliche Gegenstand nur ein formirtes Schauen, eine im Act des Schauens festgehaltene subjective Thätigkeit ist. Das, was uns als Sein, Gegenständlichkeit galt, wird hierdurch erkannt als nur subjectives Bildsein, als der gleichsam zu einem Bilde formirte, und in ihm befangene Zustand des Bewußtseins. Alles festgesetzte Sein wird daher wieder aufgelöset, und das Absolute bleibt hier nur noch eben die Thätigkeit des Bilderentwerfens, das Sehen selbst; mit anderen Worten: alles Einzelne, jeder Gegenstand, den es schaut, löset sich vor der Reflexion wieder auf, so daß es doch eigentlich nur sein Schauen schaut. Jeder sinnliche Gegenstand als solcher, alles einzelne Sein und

einzelne Substanzen, die der Verstand als solcher setzt, verschwinden. Es bleibt als Realgrund und Absolutes, als das Princip all dieses objectiven Scheines nur übrig das thätige Hinschauen, Hinsehen der Bilder nach inwohnenden Gesetzen dieses Sehens; dieses Sehen und diese Gesetze sind das allein Wahre und Wirkliche, sie sind die Factoren aller Erscheinungen, die hingeschauten Objecte sind nur die Erscheinungen oder Effecte der innern Natur des Sehens oder der Kategorieen, wie man sie nennen kann. So sehen wir die ganze Empirie, die ganze Erscheinungs- oder gesehene Welt, hervorgehen aus ihrem subjectiv in uns liegenden Gesetze, und begreifen und verstehen dieselbe nur aus diesem Gesetze und Grunde in ihrem eigentlichen Wesen und Sinne, wir verstehen sie daraus vollkommen, und es bleibt nichts Unverstandenes, Undurchdringliches, Gegenständliches an sich übrig; das Auge, welches sie schauend schafft, durchblickt in diesem Gesetze nur sein eigenes Wesen, und alles Geschaute ist ihm völlig durchsichtig. Die wahre Einsicht ist auf diesem Standpuncte, dem Sinnlichen gegenüber, daher auch diese: „gar kein Auge mehr zu haben für Sein, sondern nur für Gesetz."

Die Hauptsache aber, worauf es beim Reflectiren auf diese absolute Selbstthätigkeit des Vorstellens ankommt, ist dieß: Bei Allem, was unser Bewußtsein erfüllt, geht uns das höhere Bewußtsein auf, daß dieser Inhalt Gewußtes ist — das Bild begreift sich selbst als Bild — wie Fichte sagt; das Wissen kommt hier zu der Selbstbesinnung, daß es Bildlichkeit sei, die allemal etwas abbildet. Der Blitz des Verständnisses ist dieser (nachgelassene Werke II. S. 23 fgd.): Wir sahen vorher, daß wir nur Bilder, nur subjective Vorstellungen haben, und weiter nichts. Aber, wer sagt uns denn dieß, daß es nur Bilder sind? In dem Augenblicke, wo ich zuerst auf den Gedanken gerathe: dieß, was du da siehst, ist nur deine subjective Vorstellung — in diesem Augenblicke macht sich mir ein Gegensatz zwischen Bild und Sein. Sowie ich also den Gedanken: Bild, habe, habe ich auch den des Seins, eher nicht, aber auch ursprünglich mit ihm. Nun ist dieß gerade das natürliche Bewußt-

sein, beides zugleich zu haben, die Vorstellung als solche, und als Vorgestelltes. Das Bild zerfällt uns im Verstande von selbst in Bild und Sein. Nicht, wie die Dualisten wollen, die erst an ein Sein denken und das Bild davon ableiten. — Nein, wir haben ursprünglich beides unwillkührlich. Und dieß ist auch das erste ursprüngliche Verstehen, nicht bloß ein Bild als solches zu haben, sondern gleich ein Sein darin und damit. Das Sein fällt mir also aus der Vorstellung heraus, nicht die Vorstellung aus dem Sein. Es ist im natürlichen Bewußtsein gar nicht die Rede davon, die Vorstellung von dem Eindrucke eines Dinges an sich abzuleiten, sondern ich habe das Bild — damit gut — und damit ist mir auch das Sein gewiß; denn sonst hätte ich es nicht als Bild erkannt. Bilder sind aber überhaupt Wissen, das ganze Wissen also besteht darin, daß man nicht nur Bilder hat, sondern auch zugleich das Bewußtsein, daß es nur Bilder, Vorstellungen sind; und mit diesem „nur" — dem Bewußtsein der Bildlichkeit einerseits, steht auch der Gegensatz da: die wesenhafte Gegenständlichkeit — das Sein. Es kommt also nur darauf an, daß man sich bewußt werde, man wisse, stelle vor; dieß Wissen kann nicht stattfinden ohne den Gegensatz des Seins, und so ist beides mit einem Schlage.

Oder man mache sich dieß auf diese Weise klar: Der Fichte'sche Idealismus war darüber nun völlig zum Bewußtsein gekommen, daß ein einseitiger, subjectiver Idealismus Nihilismus ist. Er hatte früher das Wissen als das Absolute festgehalten, nun aber sich darüber verständigt, daß eben dieses Wissen in seiner Reinheit, als vollkommener Gegensatz zum Sein, das vollkommene Gegentheil des Seins, also Nichts, ist. Früher war er nur deßhalb nicht zu dieser Einsicht gelangt, weil er die reelle Welt insgeheim noch skeptisch sich gegenüber bestehen lassen, davon nur abgesehen, als von etwas ganz Unerkennbarem, und sie zuletzt durch den Glauben sogar wieder zu einer Art von pflichtmäßiger Anerkennung gebracht hatte. Da kam es freilich nicht zu der scharfen Einsicht, daß das ganze System einseitig nihilistisch war. Wird die Philosophie aber nur einmal erst ganz vollkommen subjectiver Idealismus, hält sie gerade das Nicht-

wirkliche (Ideelle) einseitig fest, als das Wahre und allein Gewisse, und muß demselben zugleich jede objective Wahrheit absprechen, so muß sie zuletzt behaupten, das Wissen, was nichts weiß, sei das allein Wahre, denn sobald es Etwas wüßte, würde eben wieder ein Sein an sich hingestellt, und der Dualismus wäre wieder da. Zu diesem Widerspruche mußte es erst ganz rein und klar kommen, er mußte ganz vor dem philosophischen Bewußtsein hervortreten, damit daran die Einsicht gewonnen werden konnte, daß außer dem Dualismus und Idealismus noch ein Drittes möglich ist, nämlich die ursprüngliche Identität des Subjectiven und Objectiven, was weder das Eine allein, noch das Andere allein ist, sondern beides zugleich.

Die Einsicht, daß zum vollständigen Bewußtsein gehöre, nicht bloß, daß das Ich etwas anschaue, sondern auch, daß es wisse, diese Anschauung sei etwas Vorgestelltes, bloßes Bild, also ideell, diese Einsicht kann da noch nicht entspringen, wo das Bewußtsein noch ganz in seinem Gegenstande versenkt und befangen ist, d. h. nur factisch anschaut; sie entspringt aber da, wo das Bewußtsein nicht bloß bei der willkührlichen Vorstellung, sondern auch selbst bei der factischen Anschauung darauf reflectirt, daß das, was es sieht, das unmittelbar in seinem Bewußtsein Seiende, nur Vorgestelltes, nur Bild ist. Es entspringt also das vollkommene Bewußtsein erst auf der Spitze des Standpunctes, der als der rein idealistische bezeichnet werden muß.

Sobald es aber auf demselben zur völligen Klarheit über sich, über des Wissens Natur und Form gekommen ist, sobald — und nur erst nachdem es hier mit vollkommener Deutlichkeit gefaßt hat, daß Alles, was gewußt wird, nur Gewußtes, nur Bild oder Abbild ist — so findet es sich auch sogleich genöthigt, darüber hinauszugehen und die Einsicht auszusprechen, daß reine Bildlichkeit allemal ein Sein, eine Realität voraussetzt; denn eine reine und alleinige Abbildlichkeit, ohne Etwas, das sich in ihr abbildete oder ausdrückte, eine Erscheinung ohne Etwas, was erschiene, ist undenkbar — ein Satz, den Kant aus dem gesunden Menschenverstande aufgriff, nicht aber in seiner Nothwendigkeit

und philosophischen Bedeutung erfaßte; denn um objectiv außer sich hin ein Wirkliches zu setzen, muß man erst in sich selbst, in seiner eigenen praktischen Thätigkeit das Lebendige gefunden haben, was als das wahrhaft Reale angesprochen werden kann.

Dieses Allreale nun, wozu des praktische Fichte'sche Ich sich selbst zuletzt schon erweitert hatte (vergl. Wissenschaftslehre im Umrisse S. 1. 3. 4. 13.), trat also, an der Stelle der früheren idealen Weltordnung, als unendliche Vernunft in concreto auf, welche Grund alles Lebens und Seins ist, und seine Selbstoffenbarung in allen endlichen Wesen hat. — Ob an dieser realistischen Wendung seiner Ansicht die unterdeß hervorgetretene Naturphilosophie Schelling's Antheil habe, oder nicht, lassen wir unentschieden. Wohl aber gebührt Fichte das Verdienst, die ganze Philosophie erst auf diesen Standpunct vorgerückt zu haben, wo sie genetisch construirend verfahren, und die mechanisch-logische Methode der Reflexion als überwunden und hinter sich zurückgelassen betrachten konnte. Denn ist man erst zu der Einsicht gekommen — die vielen unserer Zeitgenossen freilich nur für eine Ansicht gilt — daß das Erkennen ein aus dem innern geistigen Leben sich hervordrängendes Schauen, ein im Schauen bildender Blick, ein in seiner Selbstentwickelung nur sich selbst klar werdendes (zu sich selbst kommendes) Leben ist, so kommt es nur darauf an, daß dieses sich seiner Lebensgesetze bewußt werde, und nun gleichsam innerlich erlebe, was es wissen will. Und muß gleich bei Fichte die Vorstellung durchaus abgehalten werden, als könnten wir etwas durch Eindrücke von außen vernehmen, so liegt doch die Bürgschaft für die Wahrheit unseres subjectiven Denkens und Erkennens eben darin, daß es das allgemeine reale Wesen ist, welches subjectiv in einem Individuum zum Bewußtsein kommt, wie es in jedem anderen gleicherweise oder in Abstufungen sich entwickelt, dafern es sich überhaupt entwickelt, so daß wir, wenn der Ausdruck erlaubt ist, in Bezug auf Andere das Fremde und Objective, was in ihnen vorgeht, in sofern es nach allgemein gesetzlicher Natur erfolgt, durch eine Art von Sympathie wissen.

Hierüber und über vieles Andere hat sich indessen Fichte auch auf seinem neuen Standpuncte als Philosoph nicht hinlänglich ausgesprochen. Er wollte nur eine Wissenschaftslehre, d. i. eine allgemeine Theorie des Wissens geben, und nachdem er diese Aufgabe gelöset, und ganz im Allgemeinen nachgewiesen hatte, daß ein unmittelbares Wissen des Absoluten stattfinde, ist er nicht weiter gegangen, hat er sich auf eine speculative Physik auch hier nicht eingelassen, d. h. nicht gezeigt, wie dieses Absolute sich nun aus der Unbestimmtheit eines allgemeinen Seins zur Wirklichkeit und zugleich in dem diese Wirklichkeit begleitenden Selbstbewußtsein weiter bestimmen und aussprechen müsse. Vielmehr ist er bei jenem Puncte mit der in den Subjectivismus zurücklenkenden Bemerkung stehen geblieben, daß die Erscheinung der Außenwelt als ein sinnliches Beharren nur als eine gewisse Entwickelungsstufe des Bewußtseins zu betrachten und die Fixationen des einzelnen empirischen Daseins nothwendig seien, damit es überhaupt nur zu einem Wissen komme. „Nur das absolute Schema Gottes, — schreibt er noch 1810 an Jacobi — so wie es ist, schlechthin durch das bloße Erscheinen Gottes ist nach meiner Philosophie das Reale in der Erscheinung. Dieses ist schlechthin, wie es ist durch sich selbst, ohne allen äußeren Grund, einfach, unveränderlich, zeitlos, unter keine Anschauungs- oder Denkform zu bringen: — das freie, d. i. selbstständige und absolute in der Erscheinung. So ist es an und für sich. Indem es aber erblickt wird, und in seiner Beziehung auf das sich selbst erblickende Vermögen (das Ich) erblickt wird, bricht, nach darzulegenden Gesetzen, jene Einheit sich in eine Mannigfaltigkeit —." (Lebensbeschr. Bd. 2. S. 197.)

Dieses reale Sein aber, das Wesen der Wesen, was in uns ist, und sich in uns selbst — hier freilich nur in der Form des menschlichen Bewußtseins — selbst erblickt und seiner bewußt wird, ist als das Göttliche, das allein Grundwirkliche anzusehen. Wir selbst sind aus Gott und seiner Natur; aber wir sind nicht Gott; denn der Begriff der Gottheit enthält zwar dieses absolute Sein auch in sich, aber nicht zugleich die Bestimmungen, die dem Absoluten zukom-

men, in wie weit es im menschlichen Selbstbewußtsein erscheint. Die menschliche Seele nämlich sieht sich immer noch mehr oder weniger mit ihrer Intelligenz und der danach sich richtenden praktischen Wirksamkeit in den sinnlichen Schein, namentlich in die Kategorieen der Zeit und des Raumes, versenkt, nie ganz in sich zum reellen, klaren Selbstbewußtsein des reinen Absoluten geläutert; dieses, das wahrhaft Göttliche, muß ihr daher als ein noch zu erstrebendes Ideal, als das absolut Wahre, Schöne und Gute, vorschweben, dessen Inbegriff eben das wahrhaft Absolute ist, und als solches Gottheit genannt zu werden verdient. Da nun aber die Wissenschaftslehre nur eine Aufklärung des menschlichen Bewußtseins ist, so hat sie auch nicht weiter, als an den Punct zu führen, wo dem Bewußtsein der höchste Begriff, der des absoluten Seins aufgeht. Dieses Sein ist auch unser Wesen, unser Geist, der also nach absoluten Gesetzen thätig ist, denkt und hinschaut, der, selbst absolutes, schöpferisches Wesen, in und durch sich das absolute Leben offenbart. Will man also wissen, als was das Absolute, oder Gott, sich offenbare, was er zu sein sich erweise, so blicke man hin auf das gesetzmäßige und wahre Wirken, das Sich-selbstauswirken des Absoluten im menschlichen Geiste und Gewissen, auf das, was oben schon als die moralische Weltordnung bezeichnet wurde. Das empirische Dasein, was wir insgemein das Seiende nennen, verhält sich ganz anders als das absolute Sein. In dem sinnlichen Sein, der Mannigfaltigkeit räumlich angeschauter Substanzen, muß sich jede Substanz vor der Reflexion wieder auflösen in den bloßen Ausdruck eines Gesetzes; nämlich, jedes hingeschaute ruhende Sein ist ja, wie wir sahen, nichts weiter als die in sich angehaltene, im Schauen festgewordene Thätigkeit des Sehens, die stehende Modification oder Fixation des Blickes. Es zeigte sich aber, da die Reflexion hinzutrat — vor dem Bewußtsein, daß eben das Wissen Bild ist, das sich selbst als Bild weiß, d. i. als Product des Ichs; es zeigte sich als das Grundgesetz des Bewußtseins, Sein zu setzen, und es zeigte sich in den Bestimmungen dieses Setzens, daß das bestimmte Sein nur allemal der Reflex bestimmter Gesetze ist.

Die Nothwendigkeit irgend eines gesetzten bestimmten Daseins einsehen, heißt, dieses Dasein aus dem Gesetze des Denkens erklären, durch welches es gesetzt ist. — Mithin: alles einzelne empirische Sein, jede Thatsache des Bewußtseins führt zurück auf das subjective Gesetz ihrer Genesis, und so verschwindet vor dem Blicke des Philosophen jedes sinnliche Dasein als ruhende, bestehende Substanz. — Anders das absolute Sein; dieß ist nicht das hervorgebrachte, hingesehene Sein, sondern das Sein, welches hervorbringt, die Wurzel, das Lebende, das Denken selbst mit allen seinen Gesetzen.

Die frühere Philosophie nahm die Vorstellungen, als Abbilder des empirisch Daseienden, fertig auf in's Bewußtsein, als gegebene Thatsachen des Bewußtseins, ohne ihren Ursprung erklären zu können, also als absolut; die Fichte'sche weiset sie nach als aus dem Ich stammend, und als nach inwohnenden Gesetzen gebildet; sie sind also nicht mehr unerklärt und absolut, sondern sie sind Producte, und als solche aus ihrem Ursprunge erklärbar, nicht mehr absolute Thatsachen, die sich auf eine unerklärliche Weise vorfinden, sondern Resultate des bildenden Lebens, der absoluten gesetzmäßigen Thätigkeit, die als Bewußtsein wirkt und sie in sich hervorbringt, in ihnen sich selbst erscheint. Nicht also das zufolge der inwohnenden Gesetze geistig Erzeugte, Hingespiegelte, ist das Wirkliche, sondern die Gesetze sind es und das durch sie wirkende Leben. Und dieses ist das Absolute zugleich, wie das einzig Reale, die wahre Realität, die freilich unter keiner bestimmten Form des Seins, nicht als Materielles irgend einer Art, erfaßt werden kann, denn dieß ist bloß Erscheinung desselben und weiset als solche in allen Gestalten zurück auf das Ur- und Grundwesen; dieses ist vielmehr das aller sinnlichen Anschauung durchaus verborgene unsichtbare Sein und Wesen, nur dem Denken erreichbar, und nach dessen Gesetzen bestimmbar, dergestalt, daß diese Denkgesetze die allgemeinen Gesetze des Absoluten, d. i. sein wahres Wesen ausdrücken, als Gesetze des Wirkens und Erscheinens. Jede todte Substanz aber, worin etwa dieses Leben walte, muß ganz weggedacht werden, als eine Vorstel-

lung, die der sinnlichen Sphäre angehört und in ihrer Nichtigkeit früher enthüllt worden ist.

Wenn demnach Fichte auf seine eigenthümliche Weise und ohne seinen früheren Lehren durchaus untreu zu werden, vielmehr nur seinen subjectiven Weg weiter fortging, die selbstgesteckte Schranke selbst durchbrach, und so bis zu einem subjectiv-geistigen Realismus oder Spiritualismus gelangte, so ist dieß doch auch wiederum die neue Schranke, an der er stehen blieb, und die Objectivität ist damit noch keinesweges zu ihrer vollen Bedeutung gekommen, sie ist nur in der Form einer nothwendigen, aber ganz allgemeinen Voraussetzung da; die Objecte sind noch nicht so, wie das Subject, ebenfalls Subject-Objecte, ihm gleichgesetzt, die an sich seiende Natur dieses vorausgesetzten Absoluten ermangelt noch aller weiteren speculativen Entwickelung. Dieß aber ist nicht mehr der Standpunct Fichte's, sondern der seines Jüngers Schelling, und wir haben nur in Bezug auf die zuletzt vorgetragene realistische oder neue Wissenschaftslehre Fichte's noch historisch zu bemerken, daß zwischen ihm und Schelling über die Priorität und wahre Autorschaft dieser Lehre, die Fichte von seinem Schüler entlehnt haben sollte, ein bitterer Streit entstand, über welchen man Schelling's Schrift: Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre u. s. w. Tübingen, 1806, mit dem vergleichen kann, was Fichte, der Sohn, in der Lebensbeschreibung Bd. 2. S. 428 fgd. beigebracht hat. —

Neunte Vorlesung.

(Schelling.)

Wir verließen die Wissenschaft auf dem früheren Standpuncte Fichte's bei dem Resultate: All unser Wissen ist eine subjective Thätigkeit; Niemand kann mehr wissen und erfahren, als was innerhalb der Sphäre seines Ichs, d. i. seines Selbstbewußtseins, liegt oder vorgeht, und Alles, was hier vorgeht, ist eine Selbstthätigkeit des Bewußtseins. Was es außerhalb dieser Sphäre geben mag — und daß es etwas giebt, wird man auf dem praktischen Standpuncte wenigstens vorauszusetzen genöthigt, wenn auch nie unmittelbar gewahr — was es auch immer außer dem Ich geben mag, so kann doch auch dieses uns jedenfalls nur innerlich wahrnehmbar, und nur um subjectiver Gründe willen als objectiv gedacht, mit Bewußtsein erst von uns objectivirt, d. i. als Object betrachtet werden. Diese Gründe aber reducirten sich auf die Bemerkung, die wir innerhalb unserer Subjectivität machen, daß unsere freie Thätigkeit irgendwie sich gehemmt fühle: — gehemmt, ob durch Schranken und Fesseln, die im Ich selbst liegen, oder in einem andern Ich außer ihm, das war die Frage. — Fichte hatte gesagt: auch wenn wir annehmen, unsere freie Thätigkeit werde durch ein anderes Ich gehemmt und bestimmt, so ist doch eben diese Annahme wieder nur ein Gedanke von uns, und gilt in der theoretischen Philosophie für nichts Anderes als für ein subjectives Denkgesetz, nach welchem wir denkend gerade so viel Thätigkeit oder Wirksamkeit dem Nichtich zuschreiben, als wir in uns gehemmt finden, und dem Ich so viel freie Thätigkeit beimessen, als wir dem Nichtich absprechen. Das Nichtich wird, als unsere Vorstellung, in so weit von uns bewirkt, als wir geistig thätig sind, und hinwiederum wirkt das

Nichtich in so weit auf uns, als wir uns passiv bekennen, d. h. Wirksamkeit in uns negiren und dem Nichtich zuschreiben. — Um die absolute Einheit des Ichs, als Princip der Wissenschaft und — was ihm das Wichtigste war — die absolute Freiheit des Ichs zu behaupten, verlegte Fichte jene Schranken in die Natur des Ichs, ohne gewahr zu werden, daß er gerade dadurch die Absolutheit desselben aufhob und es untauglich machte, das alleinige absolute Princip der Philosophie zu sein.

Schelling bemerkte alsbald die einseitige Subjectivität dieses Wissens. In der That konnte man nach Fichte bloß von seiner eigenen ideellen Thätigkeit wissen; es fand bloß ein Bewußtsein vom Bewußtsein, ein Denken des Denkens statt. Wissen aber heißt: der Wirklichkeit von dem gewiß sein, was man anschaut oder sich vorstellt; es wird also stets dabei ein wirkliches Etwas vorausgesetzt, was gewußt werde; ein Wissen, ohne Etwas, was gewußt wird und auch abgesehen vom Wissen an sich wirklich ist, widerspricht sich selbst, es wäre ein Wissen von nichts, ein leerer Traum. Bei Fichte (nämlich in der älteren Wissenschaftslehre) existirte in der That nur Wissen für sich allein und weiter nichts; das Einzige, was es wirklich gab, war Bewußtsein. Dieses Bewußtsein sollte ferner nicht etwa als in einer Seele oder einem Geist vorhanden, sondern es sollte rein für sich selbst als Thätigkeit, als reines actuelles Denken und Wissen gedacht werden, und weiter sollte es nichts geben, nicht einmal ein Denkendes — (nämlich Wesen, worin das Denken vor sich gehe). Dahin war der Idealismus durch seine eigene Consequenz getrieben, und eben dadurch auf seinem Gipfel zum Widerspruch gegen sich selbst genöthigt worden.

Hören wir nun, was Schelling, und zwar zunächst in seiner ersten Periode, der des Ausganges von Fichte, weiter hinzusetzte. Er behauptete: soll ein Wissen stattfinden, so muß es auch Etwas geben, was gewußt werde, oder mit anderen Worten: so gut ein Wissen stattfindet, muß auch ein Sein stattfinden. Nun war es aber durch Fichte allerdings klar geworden, daß wir überhaupt oder doch wenigstens **zunächst** und **unmittelbar** nur von unserem eigenen Sein wissen

können, mithin war das eigene Sein, in sofern es sich im Bewußtsein spiegelt, oder das Selbstbewußtsein, jedenfalls zum Ausgangspuncte zu nehmen, oder vielmehr beizubehalten. Es fand sich ferner, daß alles Wissen und Denken in einem innern Objectiviren — Vorstellen — vor sich Hinstellen — innerlichen Ablösen des Gedachten vom Denkenden, in einem innern Gegensatze bestehe, und daß dieß die Grundform aller geistigen Thätigkeit sei. Durch diese innere Scheidung oder Unterscheidung entsteht uns also ein denkendes Princip, ein schlechthin aus sich selbst heraus thätiger Mittelpunct, und eine von diesem ausgehende Handlung oder Spannung, gleichsam eine Sphäre, die durch die Radien aus jenem Puncte heraus verbreitet wird; es entsteht das, was man Subject (absolutes Subject oder Ich) und Object nennt. Beides ist an sich ein und dasselbe Wesen, ein Subject-Object, aber zu unterscheiden ist darin der Punct, als das schlechthin Thätige, Producirende, und die Sphäre, oder das Product. Jener Punct, der an sich und abgesehen von seiner Sphäre, nur als absolutes Ich, d. h. schlechterdings nur als Subject, nie als an sich Object betrachtet werden kann, ist der absolute Quell und Springpunct aller Thätigkeit; von ihm geht Alles aus, aus ihm tritt Alles hervor, was in den Umkreis kommt, ihm als Object sich gleichsam vis à vis stellt, ein Gegenstand für ihn wird. Alle Gegenstände sind also als solche nur Gedachtes, sie existiren nur, in sofern sie gedacht werden; das Ich aber existirt, in so fern es denkt. Im Ich muß der absolute Grund liegen von dem Allen, was aus ihm hervortritt; es liegt ursprünglich in ihm, aber nur möglicher Weise, nur potentiell, noch nicht ausgewirkt, d. i. wirklich. Das Ich ist durch und durch Leben, es ist eine Energie, die aus sich selbst das noch nicht Daseiende in's Dasein ruft, und so wie man sich des Gedankens nicht eher bewußt wird, als bis man ihn denkt, so wird das Ich sich auch alles dessen, was möglicher Weise in ihm als Subject liegt, nicht eher bewußt, als bis es dasselbe objectivirt, d. h. aus dem Centro heraus in den Umkreis stellt, aus sich selbst heraus bildet.

Hatte Schelling hiermit vorerst den Begriff eines durchaus freien praktischen, activen Ichs oder absoluten Subjects

befestigt, so hatte er nun daran auch den Gegensatz wiedergefunden, der oben bei Fichte in einem leeren und einseitigen Wissen verloren gegangen war. Es war nun wieder etwas da, was gewußt wurde. Dieses Was aber lag nicht etwa außerhalb des Ichs, als äußerliches Ich oder Gegenstand, sondern es lag allerdings immer noch innerhalb dieser subjectiven Sphäre, das Object war ein innerliches, ein Gedankenobject, welches dem Subjecte gegenüber, oder eigentlich aus dem Subjecte hervorgetreten war. Das Wissen aber war, so zu sagen, nun bei dem Subjecte und hatte am Objecte doch einen, wenn auch innerlichen, Gegenstand. Dieser Gegenstand war nichts Anderes als das aus dem Centro hervorgetretene Wesen, die explicirte Natur jenes Ichs selbst, es war dasjenige in Zeit und Raum expandirt, was im Puncte des Ichs vorher contrahirt und ununterscheidbar gelegen hatte.

Alles, was potentiell, so zu sagen in ununterscheidbarer Contraction, ursprünglich im Ich liegt, wird eben durch die Spontaneität dieses Ichs explicirt; nun existirt es actu, wie es vorher nur potentia existirt hatte, d. h. es ist nun eigentlich erst da und vorhanden; denn von dem potentiellen Sein kann man nur uneigentlich oder doch nicht in demselben Sinne sagen: es sei, wie man dieß von dem wirklichen Dasein des hervorgetretenen Wesens sagt. Jener desiderirte Gegensatz also findet sich hier zwischen dem absoluten producirenden Ich — dem Subject einerseits — und dem Product, der Vorstellung, dem Object anderseits. Jenes Ich nun aber — dieß ist dabei nicht zu übersehen — ist laut der früheren Fichte'schen Untersuchung, nicht etwa als ein materieller Kern oder starres Sein zu denken — denn dann würde das absolute Subject als ein Object vorgestellt, was es seiner Natur nach nie sein kann — sondern der wahre Begriff von dem Sein, was dem Subjecte zukommt, ist dieser, daß man sich dieses Ich rein als Thätigkeit, als Productivität, als Wille oder Wollen und zuletzt als energische Freiheit vorstelle *).

---

*) Vergl. vorzüglich die Abhandlungen zur Einleitung in den Idea-

Dieß ergiebt sich auch noch auf einem anderen Wege. Wenn das Wissen, wie wir sahen, um wahres Wissen zu sein, kein leeres Denken oder müßiges Traumbilden sein, sondern ein Gewußtes, einen Gegenstand, von dem man weiß, haben muß, so darf es doch auch anderseits eben so wenig von diesem seinen gewußten Gegenstande oder Inhalte geschieden, und etwas ganz Verschiedenes von ihm sein. Soll das Wissen von dem wahren Sein und Wesen desjenigen, was es weiß, nicht verschieden sein, soll es dieses Wesen gleichsam ganz durchdringen und innerlich erfassen, so muß das Wissen einerseits, und sein Gegenstand anderseits, oder das Wissen und das Gewußte müssen von gleicher Art und Natur sein; ja ein wahres Wissen kann nur Wissen von sich selbst, in ungetrennter Einheit des Wissens und Gewußten, des Subjects und Objects — es kann im strengsten Sinne des Wortes — doch nur ein Wissen von sich selbst, ein Selbstbewußtsein sein. Das Bewußtsein muß also die Substanz der Seele — wenn man noch so sagen könnte — nicht etwa innerlich selbst wieder wie etwas von sich Verschiedenes und gegenständlich Undurchdringliches vor sich haben, gleichsam davor stehen, und sie von außen ansehen, oder darüber schweben, sondern das Wissen und das Sein muß wesentlich und an sich selbst eins und dasselbe sein. Das Denken ist, ist schlechthin und unmittelbar; daß ein Denken stattfinde, daran kann Niemand zweifeln, welcher denkt (Cogitare est). Dieß ist die von Schelling so genannte Selbstbejahung des Denkens oder Seins, in sofern nämlich alles Sein an sich auch ein wirkliches oder reales Denken, beides also identisch ist. Schon Fichte hatte — wie nicht oft genug zu erinnern — das Sein in dem Sinne aufgehoben, als man sich darunter etwas Beharrliches, Ruhendes, substanziell nur eben Daseiendes oder schlechthin objectiv Daliegendes denkt; er hatte vielmehr gezeigt, daß das Sein durch und durch als Thätigkeit und Leben zu betrachten sei; er hatte dieß am subjectiven Ich gezeigt, und

lismus der Wissenschaftslehre. In Schelling's philos. Schriften Bd. 1. z. B. S. 259.

dieses Ich mithin als absolute Thätigkeit erwiesen. Es kam also nur darauf an, daß Schelling nun dasjenige, was Fichte als eine bloße ideelle Thätigkeit, als ein theils bewußtes, theils unbewußtes Denken bezeichnet hatte, daß er dieß nun darstellte als dem Wesen nach zugleich auch wirkliche und reale Thätigkeit; oder mit andern Worten, daß er aussprach: das Ideale und Reale sind identisch in ihrer Wurzel.

Diese Wurzel aber, oder das Absolute (das Grundich) erkannte Schelling, wie gesagt, gerade in dem praktischen Momente der Fichte'schen Lehre, in dem praktischen Ich oder dem absoluten Wollen und Wirken. Betrachtet man dieß, so zu sagen, als das erste **punctum saliens**, woraus sich Alles auswirkt, so geht die reale Gestaltung der idealen vorher; es ist zuerst ein Leben, es ist das, was wir als körperliche Seite betrachten, was durch Thätigkeit überhaupt zunächst in die Wirklichkeit hervortritt.

Doch auch hiervon muß eine bestimmte Theorie möglich sein. Haben wir vorerst den absoluten Grund als eine absolute Thätigkeit erkannt, so fragt es sich zunächst: welches ist das Gesetz oder die Form dieser Thätigkeit? in welchem Rhythmus bewegt sie sich? Als solche Form erkennen wir durch Reflexion die Bewegung in Zeit und Raum. Zeit und Raum ist die Grundform unserer Thätigkeit überhaupt, und namentlich auch der ersten oder ursprünglichen geistigen Thätigkeit, die sich im Bewußtsein vorfindet, des A n s c h a u e n s. Zeiträumlich Vorstellen ist = Anschauen. Zeit und Raum sind nach Kant jene Formen, in welchen das sinnliche Anschauen sich bewegt. Genau genommen aber sind es nicht fertig im Geiste liegende Formen, oder gleichsam von Natur ihm aufgesetzte Brillengläser, sondern es sind (wie die Kategorieen) nur die Art und Weise, auf welche das Ich anschaut, also die ihm eigenthümliche Art (Naturgewohnheit möchte man fast sagen), das Gesetz des Anschauens selbst, ja eigentlich das Anschauen selbst, welches nur a u f d i e s e W e i s e vor sich geht. Genau betrachtet ist nämlich der Raum weiter nichts als die sich erweiternde, ausdehnende Thätigkeit, das Hinausschauen in's Weite, Unendliche. Dieses würde gar kein Ziel, noch Grenze haben, dieses Ausdehnen (der Raum)

würde eine Sphäre ohne Peripherie sein, wenn nicht die Zeit als eine solche Beschränkung der ausschauenden Thätigkeit hinzuträte. „Das ursprünglichste Maß alles Raumes ist die Zeit, die ein gleichförmig bewegter Körper (eine Bewegung) nöthig hat, ihn zu durchlaufen; und umgekehrt, das ursprünglichste Maß der Zeit ist der Raum, welchen ein solcher Körper (z. B. die Sonne) in ihm durchläuft. Daher sind Zeit und Raum nothwendige Bedingungen aller Anschauung." Ohne Zeit wäre das Subject formlos (das Anschauen ginge in's Unendliche, ohne Anhalt und Aufhören); aber ohne Raum, ohne Ausdehnung könnte auch gar kein Object zu Stande kommen. Die Zeit, als Maß und Begrenzung der räumlichen Bewegung, ist also etwas Negatives, dagegen der durchmessene und innerhalb dieser Grenzen eingeschlossene Raum, d. i. die Ausdehnung selbst als die Sphäre, ist etwas Positives. So ist also das Anschauen durch zwei absolut entgegengesetzte Thätigkeiten möglich; die eine derselben ist positiver Art, die andere negativer, denn die eine dehnt aus, die andere beschränkt, negirt. So besteht denn die Vorstellung, das Object, Gedankending, in einem gemeinschaftlichen Producte dieser beiden Thätigkeiten; den sogenannten Inhalt erhält es von der expandirenden, die Form von der contrahirenden Thätigkeit. Das ganze Product ist nichts als ein Product der ursprünglichen geistigen Selbstthätigkeit.

Haben wir hier Raum und Zeit als die ursprüngliche Form einer geistigen Thätigkeit, nämlich des sinnlichen Anschauens, erkannt, so wird es uns noch weit einleuchtender sein, daß dieselbe Form auch die aller realen Thätigkeit oder Bewegung ist. Denn eine (ursprünglich innere) Thätigkeit, welche sich successiv (von der Zeit gleichsam in jedem Puncte gehemmt) in einem Raume ausdehnt, erscheint, äußerlich betrachtet, als Bewegung; Bewegung ist ein Gemeinsames aus Zeit und Raum, ist dasjenige, was der Succession der Vorstellungen äußerlich entspricht. Expansion und Contraction wird also auch die Form der sogenannten materiellen, äußerlich von uns angeschauten Natur, des Naturlebens überhaupt, sein.

Hier müssen wir nun erinnern, daß Schelling, wie schon

erwähnt, das subjective Ich, welches Fichte zum Princip des Wissens gemacht hatte, zwar als solches Princip beibehielt, aber dasselbe auch zugleich als Schema des Alls überhaupt betrachtete. Ja er behauptete später sogar, daß er diese Ansicht von jeher auch für die wahre Fichte'sche Meinung gehalten und gleich anfangs Fichte's System in diesem Sinne aufgefaßt habe. Allerdings finden sich auch schon in Schelling's ersten Schriften die unverkennbarsten Spuren davon. Das absolute Ich ist ein Inbegriff aller Realität überhaupt. Das Absolute, in Wahrheit als Absolutes gefaßt, kann gar nicht anders denn als eines und allumfassend gedacht, es können nicht zwei oder mehrere absoluta neben einander gesetzt werden; die Vernunftidee der Totalität und Einheit, die höchste von allen Ideen, fordert dieß gebieterisch. Fichte's Ich war derjenige Begriff, den jeder Mensch von seinem eignen Ich hat; Schelling's Ich ist erst das wahre absolute, allgemeine, das Jeder in sich und außer sich findet, die Natur. Das All, welches Spinoza als einige absolute Substanz gedacht hatte, stellt sich ihm in der Form des alleinigen, unendlichen Subject-Objects, des Weltichs, dar.

Denkt man sich aber anstatt unseres Gemüthes, worin jene ideellen Thätigkeiten in der bezeichneten Form stattfinden, das Universum als die große Einheit, als das Weltich, auf gleiche Weise in sich thätig, so wird man leicht begreifen, wie durch eine solche raumzeitliche Bewegung, durch eine solche Thätigkeit des Allichs in sich selbst, alle Objecte, Alles, was ist, zu Stande kommen, Alles und Jedes, wie Klangfiguren in einem bewegten Medium, sich gestaltet. Vorhin sahen wir, daß unser einzelnes endliches Ich, welches nur ein Theil des großen Ganzen ist, vermöge seiner Natur in sich so kraftvoll und lebendig ist, daß im Spiele jener beiden Thätigkeiten innerlich eine wahre Schöpfung aus nichts, eine Unendlichkeit mannigfacher Anschauungen in uns ausgeboren wird. Diese Mannigfaltigkeit von Bestimmungen wird in uns hervorgerufen nicht durch die Einwirkung mannigfaltiger äußerlicher Objecte oder Dinge an sich, sondern sie ist die Ausgeburt der potentiellen Fülle unserer Natur. Es ist aber eigentlich die allgemeine Weltnatur, die hier in mir, in einem ihrer

unzähligen Puncte, wirkt, so gut wie überall. Es ist eben die allgemeine Natur, die hier in uns wirkt, und deßhalb wissen wir von ihr unmittelbar; oder richtiger, es ist die allgemeine Natur, die hier in uns etwas von sich selbst weiß, sich selbst gewahr wird, die Natur, die sich zu menschlichen Seelen, zur Menschheit or-organisirt hat, und mittels dieser ihrer Organe sich selbst erkennt. Wir Menschen sind gleichsam nur die unzähligen einzelnen Augen, durch welche der unendliche Weltgeist sich selbst betrachtet. Wirklich sind wir rücksichtlich unseres innern Wesens; nämlich wir alle zusammengenommen sind Weltgeist, aber wir sind nicht wirklich rücksichtlich der Form unserer Selbstständigkeit, in sofern wir uns nämlich einbilden, etwas im Grunde Einzelnes, Unabhängiges, Besonderes und Anderes als jener allgemeine Naturgeist zu sein. Das Eingebildete und Nichtige an uns ist die absolute Selbstheit, mit der sich das Individuum schmeichelt; denn sein im vollen Sinne des Wortes kann nur die allgemeine Lebenskraft und Macht der Natur, in deren Pulsen und successiven Gestaltungen auch diese meine irdische Organisation ein vorübergehendes Moment ist.

Ehe wir jedoch in diesem Theile der Schelling'schen Lehre, der Naturphilosophie, weiter vorschreiten können, ist es nöthig, die Theorie der Bewußseins noch genauer zu prüfen und die Methode kennen zu lernen, worauf alles Folgende und namentlich dasjenige beruht, was im engeren und neueren Sinne Speculation heißt.

Das unreflectirte, bewußtlose Wirken der Lebens- oder Seelenkraft — wie man es nennen mag — steht, so lange es nur dieses ist und nichts von sich selbst weiß, auf ganz gleicher Stufe mit dem Wirken der sogenannten blinden Naturkräfte außer uns, und nichts macht den Unterschied zwischen den bewußten und bewußtlosen Thätigkeiten aus als nur eben jener Mangel an Reflexion auf sich selbst, d. h., wie sich später deutlicher zeigen wird, der Mangel an Freiheit bei denjenigen Naturwesen, die sich ihre eigne Thätigkeit nicht als Selbstthätigkeit selbst wiederholen oder vorstellen können. Jene blinde Thätigkeit findet sich eben so wohl in den niederen Regionen des menschlichen Lebens, wie

wir sie allgemein verbreitet in den Naturobjecten anschauen. Der ganze Unterschied ist eben nur der, daß diese Naturthätigkeit sich nicht selbst anschauen, nicht selbst, was sie ist und thut, inne werden, daß die Naturgegenstände sich nicht selbst Object werden können, sondern immer nur von andern außer ihnen stehenden Subjecten in ihrer Thätigkeit angeschaut werden, also bloß Objecte für Andere sind. Der Mensch allein in der uns bekannten Schöpfung ist Subject und ist auch Object für sich selbst; er ist das einzige wirkende und in dieser Wirksamkeit sich selbst bewußte Wesen, einziges absolutes Subject-Object oder Selbstobject.

Wäre nun aber das Wissen von seiner Thätigkeit nicht ursprünglich und an sich doch zugleich auch eben diese Thätigkeit selbst, wäre die wirklich sich regende, bewegende und schaffende Lebensthätigkeit in uns nicht dieselbe, die nur in höherer Potenz auch als Empfinden, Anschauen und Wissen sich zeigt — und umgekehrt — wären diese im engeren Sinne gewöhnlich sogenannten geistigen Functionen nicht ursprünglich und an sich jene selbigen real wirkenden Kräfte, so wäre gar kein eigentliches Selbstbewußtsein möglich, d. i. kein Wissen von sich selbst im strengsten Sinne; vielmehr ist es eben bei genauerer Betrachtung jene Identität des Wissens und Seins, was der gesunde Menschenverstand oder die instinctmäßige Logik der Sprache mit dem componirten Worte: Bewußtsein ausgedrückt hat.

Um ein vollkommenes Selbstbewußtsein zu haben, wird vorausgesetzt, daß das Selbst, oder das Sein, welches gewußt werden soll, mit dem Wissen in gewisser Rücksicht zusammenfalle, oder an sich eins und dasselbe sei; sonst würde es für das Wissen immer noch einen Gegenstand, einen dunklen Kern im Innersten der Erscheinungen geben, den es nicht zu durchdringen vermöchte; erst wenn das Wissen eingesehen hat, daß das, was ich ein Sein, oder Wesen nenne, innerlich selbst seinem wahren Kerne, d. i. seinem wahren verborgenen Inhalte, nach, nichts Anderes ist als eben dasselbe Spiel von Thätigkeiten, welches auch das Wissen ist, und erst dann entsprechen sich Wissen und Gewuß-

tes oder das Ideale und das Reale vollkommen, erst dann ist das Wissen ein wahres, verdient erst eigentlich den Namen des Wissens; von diesem gilt nicht mehr der bekannte Spruch: „in's Innere der Natur dringt kein erschaffner Geist!“ Er dringt ein und durchdringt es ganz; denn er findet in aller Natur nur sich selbst wieder.

Ich wiederhole dieß schon oben Gesagte, um hiermit erstlich die zeitherige und gewöhnliche Manier zusammenzustellen, wie man sich die Entstehung des Wissens und das Verhältniß desselben zum gegenständlichen Sein insgemein denkt, und sodann um durch eine Enthüllung des eigentlichen Sinnes und Grundes der neueren Speculation wo möglich die Hindernisse hinwegzuräumen, welche den Meisten noch immer die Einsicht in jene neueste Philosophie versperren. Ich würde Bedenken tragen, meine Herren, nach so langen Umschweifen auf's Neue zu einer Geduldsprobe aufzufordern, wenn nicht gerade auf diesem Puncte Alles beruhete, was ich in der Folge noch zu sagen haben werde.

Erinnern wir uns noch einmal unserer gewöhnlichen, aus alter Logik frühzeitig angelernten Theorie des Erkennens. Die tausend und aber tausend verschiedenen Dinge in der Welt machen Eindrücke auf unsere Sinne und bewirken Anschauungen, Abbilder von sich in unserem Wahrnehmungsvermögen. So viele verschiedene Dinge ich schaue, so viele verschiedene bildliche Copieen davon habe ich in meinem Sinn und Gedächtniß. Durch welche Magie sie eigentlich in mein Bewußtsein hinein gekommen sind, kümmert mich nicht; genug — sie sind da. Um nun diese verwirrte Menge in Ordnung und Zusammenhang zu bringen, vergleiche ich die einzelnen unter einander, ordne sie nach ihrer Aehnlichkeit zusammen und entwerfe mir allgemeine Classenschemata, d. i. Gattungsbegriffe, die mich beim Ordnen leiten. — Wenn ich nun in's Künftige einen neuen Gegenstand sehe, so weiß ich zwar oft nicht gleich, in welche Gattung er einzuordnen sein möchte; ich finde aber bei genauerer Betrachtung wohl den entsprechenden Gattungsbegriff, und sobald ich ihn gefunden und auf die Anschauung dieses bestimmten Individuums applicirt, oder das Individuum unter jenen Gattungs-

begriff urtheilend subsumirt habe, besinne ich mich augenblicklich, erkenne und begreife die Sache. Ich finde z. B. auf meinem Spaziergange irgend etwas; ich betrachte es genau, wende es nach allen Seiten, nehme es ganz genau wahr, aber — ich weiß nicht, was es ist. Bringt mir nun Jemand das Gemeinwort, den Begriff, unter welchen es gehört, in's Gedächtniß, und sagt z. B.: es ist ein Conchyl — so geht mir in diesem Augenblicke ein Licht auf, es entsteht ein Verständniß, ein Begreifen und Bewußtsein von dem vorhin räthselhaften Gegenstande, und ich sage: Ah, nun weiß ich, was es ist!

Dieß ist das logische Urtheil beim Wiedererkennen oder Anerkennen, und in so weit ist der psychologische Vorgang in der Hauptsache wohl ganz richtig beschrieben; auch soll dieß auf keine Weise in Abrede gestellt werden; nur kann man dabei gar nicht stehen bleiben, wie sonst allgemein geschah, und noch neuerlich, z. B. von Gruppe im „Wendepunct der Philosophie im neunzehnten Jahrhundert, Berlin, 1834" mit vielem Aufwande von Mühe und Scharfsinn behauptet worden ist.

Dagegen sagen nun die neueren speculativen Philosophen: Mit dem Allen habt Ihr uns noch gar nicht erklärt, was wir eigentlich erklärt haben wollten, ja Ihr scheinet unsere Frage gar nicht einmal verstanden zu haben, nämlich: wie denn jenes erste Gewahrwerden, das Sehen oder Erkennen des einzelnen Gegenstandes selbst vor sich gehe. Wir geben jenes logische Einordnen der einzelnen Anschauungen unter Begriffe gern zu, wenn man nämlich überhaupt schon vorher sowohl einzelne Anschauungen als auch allgemeine Begriffe im Bewußtsein hat; aber wie kommt man zu allererst zu diesen? Das ist die Frage. Das eigentliche Räthsel ist gar nicht dieß, wie in die ganze Mannigfaltigkeit der schon gewußten Bilder, die wir im Gedächtniß aufbewahren, Ordnung und Zusammenhang komme; sondern dieses: wie auch nur ein einziges Bild selbst erst zum Bewußtsein komme, oder — wenn man will — wie ein Eindruck, eine Bewegung oder Bestimmung des Seelenorgans sich verwandele in ein Gewußtes.

Gleich das erste uns gegebene Bild von einem Object

vertritt uns offenbar schon die Stelle eines Gemeinbegriffs; so oft wir später ein ähnliches Object sehen, erinnern wir uns daran, vergleichen und führen wir das spätere auf das erste zurück, indem wir es für dasselbe — für identisch mit dem ersten, d. h. wenigstens im Wesentlichen die Einerleiheit beider anerkennen. Wenn uns aber das erste gegebene Object zum Vorbild und Begriff für alle ähnliche wird, wie ist denn jenes erste erkannt und vernommen worden? Wie sind wir dasselbe nur überhaupt gewahr und uns seiner bewußt worden?

Es ist also hier von etwas ganz Anderem die Rede, als von der logischen Beurtheilung; es ist die Rede von einer Geistesfunction, die allem Beurtheilen erst vorhergehen muß; es ist nicht die Rede von fertig im Bewußtsein aufgefundenen Vorstellungen und Begriffen und dem Gebahren damit, sondern erst von dem Fertig werden, dem Entstehen der sogenannten Wahrnehmungen überhaupt, also gerade wieder von jener Grundfrage, die Ihr auf Eurem Standpuncte gewöhnlich so ausdrückt: Wie kommen doch Eindrücke von körperlichen Objecten in meine unkörperliche Seele? oder wie geht es zu, daß die im Seelenorgan erregten mechanischen Eindrücke sich urplötzlich in Bewußtsein verwandeln? — Die Logik ist hier eben deßhalb gar nicht brauchbar, weil sie die Vorstellungen, wie sie schon fertig vorgefunden werden, nur in Ordnung bringt. Jenes aber, das Fertigwerden, wurde höchstens in dürftigen psychologischen Einleitungen zu den logischen Compendien oberflächlich, oder es wurde in eigenen Lehrbüchern zwar des Breiteren dargestellt, aber gleich von vorn herein jede wahrhafte Erklärung dadurch unmöglich gemacht, daß man, um diese geistige Erscheinung zu erklären, sich begnügte, „ein geistiges Vermögen" und für alle verschiedene Arten von geistigen Erscheinungen „verschiedene geistige Vermögen" vorauszusetzen. Man sah nicht ein, daß man durch diese Aushülfe nur Worte machte, wie überall, wenn man sagt: diese Erscheinung ist aus derjenigen Kraft zu erklären, welche diese Erscheinung hervorbringt.

Dieß ist der Grund, weßhalb die speculativen Philoso-

phen sich eben so sehr gegen die frühere logische, als gegen die psychologische Erklärungsweise auflehnen. Sie könnten ihre eigne Erklärungsweise eben so gut eine logische oder psychologische nennen, nur in einem ganz anderen Sinne, als der, in welchem man diese Ausdrücke zu nehmen gewohnt ist.

Wie lautet nun die erwartete Erklärung Schelling's hiervon? Sie ist in den Grundzügen schon bei Fichte zu finden, und dieser als der eigentliche erste Erfinder der speculativen Methode — auf Kant's Anregung — zu nennen. Schelling aber setzte sie zuerst in's Licht und gab ihr objective Bedeutung; Hegel hat sie vollendet. Den inneren geistigen Hergang, wie ihn diese Männer beschreiben, kann man freilich, beiläufig gesagt, Niemandem im herkömmlichen Sinne des Wortes *beweisen*, sondern er ist anzusehen als ein allgemeines psychologisches Factum, als eine innere Erfahrung; Jeder muß für sich probiren, ob er dasselbe, was Jene behaupten, auch in sich wahrnehme und bestätigt finde, oder nicht; wer es nicht in sich findet, dem — sagen sie — können wir es nie beweisen; es kommt Alles darauf an, daß Jeder so viel Beweglichkeit des Geistes und Schärfe der Selbstbeobachtung besitze, als dazu nöthig ist.

Ein *unmittelbares* Vernehmen, Verstehen und durchdringendes Bewußtsein können wir, wie gesagt, von nichts Anderem haben als von dem, was wir selbst geistig sind und thun. Nun sind zwar auch die sinnlichen Anschauungen, wie gezeigt worden, *in uns* und — selbst wenn sie auf äußere Veranlassungen entstünden — doch als *gewußte* Anschauungen oder Wahrnehmungen jedenfalls nur Producte unserer eigenen Geistesthätigkeit. (Ich sage nicht: der absoluten Freiheit, sondern nur Thätigkeit, zum Unterschiede von einer bloß receptiven Passivität.) Also auch die sinnlichen Wahrnehmungen sind an sich schon Producte unserer Thätigkeit, allein noch in einer niederen, instinctartigen Sphäre derselben; wir sahen, sie kamen durch eine geistige Expansion und Contraction oder durch räumlich-zeitliches Vorstellen zu Stande. Sie sind zuerst und *an sich* bewußtlos unwillkührliche Producte des Geistes; *für uns* werden sie es erst, d. h. als unser Eigenthum, unsere eigenen Thätigkeiten

werden die Anschauungen erst anerkannt durch Reflexion, d. h. dadurch, daß wir beim Hervorbringen derselben zugleich mit auf dieß unser Hervorbringen, nicht bloß auf sie, das Hervorgebrachte, sondern auf uns, die Hervorbringenden, aufmerken. Solche Vorstellungen, welche noch ohne diese Besinnung in uns da sind, heißen Anschauungen, Bilder, und bleiben uns als solche zwar immer Bestimmungen unseres Bewußtseins, aber noch unverstandene, unreflectirte; sie sind da, und wir handeln sogar oft ihnen gemäß, ohne daß wir wissen oder bedenken, daß sie da sind, und, wie wir dazu gekommen sind; weßhalb wir sie ja eben nothwendiger Weise nicht für unser freies Product und eigenes Machwerk, sondern eben gleich für Daseiendes, für Gegenstände halten. Erst wenn bei freier Wiederholung ebendasselbe Bild nun sich als eigner Act unserer Thätigkeit darstellt, nennen wir die Anschauung nun im engeren Sinne unsere Vorstellung und werden uns in und mit dieser Wiederholung auch unserer vorstellenden Selbstthätigkeit bewußt, indem wir sie nach Gefallen hervorrufen und wieder fallen lassen können. Diese ursprüngliche Anschauung, oder die nunmehrige Vorstellung dient uns fernerhin zum Muster oder Schema für ähnliche Anschauungen, und erweitert sich durch Abstraction von unwesentlichem Beiwerk zum immer allgemeineren Begriff auf die bekannte Weise. Dieß ihr Verhältniß zu anderen Anschauungen. Uns aber ist es um ihr Verhältniß zu uns selbst, den Anschauenden, zu thun, wir wollten wissen, wie ich mich der Anschauung als der *meinigen* bemächtige, wie ich dazu komme, zu sehen, daß ich sie habe, d. i. ihrer — der anfangs blind in mir vorhandenen Bestimmung — mir bewußt werde. Wir wollten, um mich so auszudrücken, der wundervollen Transsubstantiation der realen Seelenbestimmung in einen *Gedanken* zusehen.

Anschauung also ist Act, aber unreflectirter Act des Geistes, ein Act, von dem der Geist selbst nicht weiß, daß er *sein* Act ist, und der eben deßhalb vorerst nur noch als eine mechanische — nicht von innen ausgehende — Bestimmung des Geistes gedacht wird. Dieser Act wird aber frei wiederholt, aus eigener Kraft und Thätigkeit, und zwar

nun, weil dieß frei geschieht, mit dem Selbstbewußtsein, daß dieses Object, diese meine Vorstellung nur meine eigne Thätigkeit, nur mein eignes Bewußtsein, mein eigner Geist, d. i. daß ich es selbst bin. In völliger Unmittelbarkeit erkenne ich nun das Bild als meine Thätigkeit, als mich selbst an, als ganz durchsichtig, und was mir vorher obschwebendes fremdes Object und Dasein schien, ist mir nun ein subjectives Object, eine Bestimmung meiner selbst, von der ich auch zugleich einsehe, daß sie eine Selbstbestimmung von mir ist, da — die Veranlassung ihrer Gegenwart in der Seele sei, welche sie wolle — doch das ganze Gebilde durch und durch nichts weiter ist als eine Gestaltung meiner vorstellenden Thätigkeit, als eben nur ein im Bilden oder Vorstellen festgehaltener Moment dieser Thätigkeit.

Diese Bemerkung nun, daß das vorgestellte Bild nur ein Product meines Vorstellens, gleichsam nur aus dem wirkenden Centrum meines Ichs in die Sphäre desselben hervorgedrängt worden ist, diese Bemerkung kann ich bloß dann machen, wenn ich das vorgestellte Bild, als Product, von dem Acte des Vorstellens, dem Produciren, unterscheide. Nun entsteht mir aber jedesmal, so oft ich die Handlung des Vorstellens wiederhole, nothwendiger Weise auch das Product zugleich wieder mit; ich kann beides nicht ganz gesondert erhalten. Vertiefe oder verliere ich mich aber wieder zugleich mit in das Product, so erfahre ich nichts von meinem Handeln, und ich bin wieder nur in dem unreflectirten Zustande des Anschauens, aus dem ich eben heraus kommen, über den ich mich erheben, den ich gerade zum Gegenstande meiner Beobachtung machen wollte. Dennoch wird sich der Geist dieses seines Handelns in abstracto bewußt, das ist factisch. Der menschliche Geist hat also diese Energie, diese Anlage, sich aus seinen blinden Anschauungen selbst zu befreien; das Gelingen dieser Operation also hängt lediglich von der ihm ursprünglich gegebenen Freiheit oder Selbstbeweglichkeit ab; die Freiheit ist der tiefste Grund des Selbstbewußtseins. Diese Selbstbefreiung aber geht schrittweise vorwärts. Erst gelingt es mir, die freie Vorstellung überhaupt von der bestimmten empirischen Anschauung zu

unterscheiden; zwischen beiden muß ein Unterschied sein, damit sie unterschieden werden können, und damit ich, wenn ich vorstelle, nicht glaube, auch anzuschauen. Jene erste bestimmte empirische Anschauung diente mir, wie wir oben sahen, sobald ich sie einmal als Vorstellung frei aus dem Gedächtniß wiederholen kann, dann zum Vorbilde oder Schema für alle ähnliche Anschauungen; d. h. eigentlich: die einmal gehabte Anschauung dient mir als Muster oder Regel meiner eben wieder so einzurichtenden Thätigkeit. Das Schema oder der Begriff wird zur Regel, oder bezeichnet die Art und Weise, wie meine Thätigkeit sich modificirt; der Begriff ist die Vorstellung von der Thätigkeit, dem Handeln, mit welchem ich das Object, die Anschauung zu Stande bringe. Im Begriff also habe ich eigentlich die Thätigkeit als solche **in abstracto** bezeichnet, abgetrennt von der durch sie producirten Anschauung — und dieß war es, was ich haben wollte; ich wollte mir meiner Thätigkeit bewußt werden, ohne mich dabei wieder in den Zustand des Anschauens zu versenken. Der Begriff ist nun zwar wohl immer schon dadurch von der Anschauung verschieden, daß er allgemeiner, unbestimmter, ohne alles Beiwerk unwesentlicher Bestimmungen ist, dennoch würde er immer wieder beim Erkennen mit der Anschauung in ein Bewußtsein zusammenfallen, wenn wir diese nicht im Geiste aus einander zu halten wüßten, während wir doch beide im Erkennen (eines Gegenstandes) vereinigen. Dieß Auseinanderhalten im Vereinigen geschieht im Urtheil; und dieß erst ist die Vollendung des Bewußtseins. Begriffe haben auch die Thiere; d. h. sie haben Gemeinbilder, Schemata; aber sie können nicht urtheilen, d. i. Schema und Anschauung beim Erkennen auseinander halten, und eben deßhalb haben sie kein Selbstbewußtsein. Indem ich nämlich urtheile, z. B.: „dieses hier ist ein Baum;" ist mir die gegenwärtige Anschauung des „dieses hier" (des Gegenstandes) und der Begriff Baum zwar identisch — Begriff und Anschauung fallen zusammen, d. i. die Modification, welche in meinem Geiste vorgeht, indem er sich zu diesem bestimmten Bilde modificirt, und der Begriff, das hieß, wie gesagt, die Reflexion auf diese seine Selbstthä-

tigkeit dabei, — beides — das Product und das Produciren ist eines; aber dennoch ist es im Geiste auch zugleich getrennt, das ist das Selbstbewußtsein, daß ich den Baum erkenne, begleitet diesen Act und erlischt nicht ganz. Im Anschauen oder durch Anschauen entsteht mir das (geistige) Product, ich bin selbst mein Product, meine ganze geistige Thätigkeit hat sich in dieses Product versenkt, und es fehlt mir in diesem Zustande an einem Anhalte in mir selbst, um mich von meinem Producte zu unterscheiden. Diese Unterscheidung (und mithin das dabei dauernde Selbstbewußtsein) ist bloß möglich, wenn ich mich noch während des Anschauens von dem Producte der Anschauung unterscheide; ich sage, wenn ich mich, mein Ich, als den Producenten davon unterscheide; dieses Ich aber ist eben nur die productive Thätigkeit selbst (nach Fichte und Schelling ist ja das Ich nur durch und durch und an sich selbst Thätigkeit) — also, wenn ich meine Thätigkeit vom Producte unterscheide; dieser Seitenblick auf meine Thätigkeit aber ist der Begriff; also kommt das bewußtvolle Erkennen oder Verstehen irgend eines Objects (einer Anschauung) nur durch das Urtheilen zu Stande, d. i. eben so sehr durch Vereinigung als Unterscheidung des Denkens und des Gedachten im Acte des Erkennens.

Alle diese Momente des Anschauens, Unterscheidens, Erkennens und Urtheilens sind aber im Bewußtsein simultan; nur in der Betrachtung und Beschreibung erscheinen sie getrennt, weil man nicht anders als successiv betrachten und beschreiben kann. Im wirklichen Seelenvorgange ist dieß Alles mit einem Schlage, alle diese Momente folgen nicht aufeinander, sondern setzen sich gegenseitig voraus, und man muß auch in der Theorie nachher wieder vereinen, was man mit der geistigen Anatomie der Abstraction erst unnatürlich getrennt hat. Die Möglichkeit zu abstrahiren und zu urtheilen, woraus das Selbstbewußtsein hervorgeht, läßt sich zuletzt nicht weiter als auf reine Selbstbestimmung, Freiheit des Geistes, zurückführen. Diese Selbstbestimmung heißt Wille; die reine Form des Willens ist Freiheit; sie ist das Princip des Bewußtseins sowohl als des freien moralischen

Handelns, und somit als gemeinsames Princip der theoretischen und der praktischen Philosophie aufgezeigt*).

Wenn das, was hier Begriff genannt worden ist, rücksichtlich seines Ursprungs eine freie Thätigkeit des Ichs, rücksichtlich seines Inhalts aber zunächst nur die mit Selbstbewußtsein wiederholte Anschauung war, so folgt daraus, daß auch in der Anschauung für uns durchaus weiter nichts liegen kann, als was nachher auch zum Bewußtsein, d. h. durch freie Reproduction zum Begriff erhoben werden kann. In so weit wir dieß nicht im Stande sind, bleibt die Anschauung für uns blind, d. h. bewußtloser Zustand. Aus diesem erheben wir uns aber graduell, je nachdem wir ihn mehr oder weniger in deutliche Begriffe verwandeln können, durch die Mittelzustände der Empfindung, des Gefühls u. s. w. bis zur klärsten Selbstverständigung. Ohne alle Beziehung oder Reflexion auf mich selbst, d. h. ohne alle Trennung des Ichs von seinem Zustande, ist gar kein Innewerden möglich, welches den Namen eines Bewußtseins verdiente. Wie könnte ich in der ursprünglichen Anschauung etwas nur vermuthen, wenn ich dieß nicht mit Bewußtsein, d. h. mit Reflexion auf mein Ich, d. i. auf meine eigene Thätigkeit thäte? Es folgt, daß in der Anschauung für uns jedesmal gerade nur so viel liegt, oder daß wir anschauend immer nur so viel bemerken, als wir uns bewußt sind, als mithin im Begriffe liegt, den wir von der Anschauung haben. Läge etwas mehr darin, so könnten wir es doch nur durch Begriffe erst erfahren, und der Begriff ist mithin im Bereiche des Bewußtseins das, woran wir uns einzig zu halten haben; durch ihn, d. h. in ihm erkennen wir erst, was in der Anschauung, oder was, wie wir sagen, in den Objecten liegt.

Dieß ist die Bedeutung des Begriffes als des reobjectivirten Bildes oder Abbildes einzelner bestimmter Anschauungen. Auf diesem Standpuncte des Bewußtseins also sind die Begriffe noch sehr bestimmte individualisirte Bilder, die

---

*) Vergl. über dieß Alles die angef. Abhandl. in den philos. Schriften Bd. 1. bes. S. 255 — 260. und System des transscend. Idealismus. Tübingen, 1800. S. 288.

als mehr oder weniger allgemeine Vorstellungen im Bewußtsein vorkommen, und nun als solche der Abstractionsthätigkeit und mithin den bekannten logischen Urtheilen anheimfallen. Derlei Begriffsbilder oder Schemata werden uns allerdings gewissermaßen auf empirische Weise zugeführt, d. h. aber nur so viel: wir bemächtigen uns ihrer zuerst als Abstractionen von den individuellen bestimmten Bildern des factischen Bewußtseins, den Anschauungen. — Hiermit ist aber nicht etwa zugegeben, daß sie uns mittels der Anschauungen ursprünglich von außen zugeführt würden; vielmehr kann gar nicht zugestanden werden, daß wir die Anschauungen, von denen sie abstrahirt sein sollen, lediglich ebendaher bekämen. Die Anschauungen sind ja selbst bloß innerhalb der Seele vorhandene Bilder oder Modificationen der Seele, die sie — wenn auch auf äußere Anregung und vorerst sich selber unbewußt — doch immer selbstthätig hervorgebracht hat. Nur in so fern entstehen uns die Begriffe empirisch, als sie die Wiederholungen oder Abbilder der factisch im Bewußtsein sich findenden Anschauungen sind, über deren äußeren oder inneren Ursprung für jetzt noch nichts ausgemacht ist. Es wird nur zugegeben, daß die Begriffe so, wie sie im gewöhnlichen Bewußtsein erscheinen, allerdings abstrahirt werden von Anschauungen, daß sie auf dieser Stufe des sich selbst noch nicht völlig klaren Selbstbewußtseins auch nur von einem dunklen Gefühle der Selbstthätigkeit des Geistes, in der sie doch eigentlich ganz bestehen, begleitet werden; denn daß sie dieß eigentlich ganz und gar sind, zeigt sich dann erst deutlich, wenn man dahinter gekommen ist, daß jeder Begriff eben selbst nur die Thätigkeit bezeichnet, mit welcher ich erst die Anschauung hervorgebracht habe.

Dieß freilich sieht zuletzt nur das geübte philosophische Bewußtsein ein. Es ist gleich beim ersten sinnlichen Gewahrwerden schon die bestimmende Thätigkeit des Geistes, welche die Bilder in ihre Bestimmtheit, gleichsam in ihre Umrisse, bringt, es ist der Verstand, welcher die an sich ganz in's Weite und Unbestimmte ausgehende positive Thätigkeit des Ichs innerhalb der Sphäre des anschauenden Bewußtseins zu bestimmten Bildern formt. Dieß ist die beschrän-

kende, bestimmende, trennende, unterscheidende Thätigkeit, von der schon oben die Rede gewesen ist, und die wir hier bestimmter unter dem Namen des Verstandes wiederfinden. Dieses wird aber die Reflexion selbst erst hinterher, nach der Anschauung, gewahr, und das Bild ist uns, wie gesagt, da, ehe diese Reflexion eintritt. Will man sich nun der beim ersten Anschauen beobachteten Handlungsweise bewußt werden, so erscheint natürlich das Object, die Anschauung, als das prius, als das Vorbild, nach welchem bei dem Wiederhervorbringen derselben Vorstellung die Thätigkeit eingerichtet werden muß; es erscheint als das, wovon der Begriff abstrahirt werden muß, und wovon er im gewöhnlichen empirischen Bewußtsein auch wirklich zunächst abstrahirt wird, obgleich der wahre Hergang sich umgekehrt verhält, und das Object in der That erst durch den Begriff hervorgebracht worden ist, und zwar deßwegen, weil ja eben der Begriff die Handlunsgweise ist, durch welche das Object der Anschauung überhaupt zu allererst erzeugt wird.

Wir sehen also, daß wir eigentlich im Denken aus dem in uns zu Stande gebrachten Bilde durch Abstrahiren den Begriff unserer Selbstthätigkeit dabei nach und nach selbst wieder aus dem Producte, aus der Anschauung herausziehen, den Begriff der Selbstthätigkeit, mit welcher wir eben unbewußter Weise das Bild selbst erst entworfen hatten. Wir gleichen beim abstrahirenden oder reflectirenden Denken einem Maler, der vor seinem eigenen Werke steht, das er vermöge seines künstlerischen Instinctes, er weiß selbst nicht, wie, glücklich zu Stande gebracht hat; nun aber zergliedert er es hinterher mit dem Verstande, um in diesem seinen eignen Producte die Art und Weise seiner Thätigkeit, die Kunstgriffe und Regeln wieder zu erkennen, mit welchen er, ohne es selbst zu wissen, erst das Werk selbst geschaffen hat. Solche unwillkührlich geschaffene kleine Kunstproducte sind in uns alle Vorstellungen und Anschauungen, die wir aber eben deßwegen, weil sie unwillkührlich geschaffen sind, lieber Naturproducte, Producte unserer eigenen Natur nennen können; denn diese innere schaffende Natur ist es, die continuirlich aus dem Mittelpuncte unseres Wesens hinaussetzt, objectivirt, was

potentiell in ihr liegt. Und so sähen wir uns denn durch diese Theorie des Bewußtseins wieder auf den Punct zurückgeführt, von welchem wir oben ausgingen.

Es wird aus dieser Darstellung zugleich erhellen, worauf die Mißachtung der Aristotelischen (gewöhnlich sogenannten) Logik bei den speculativen Philosophen sich gründet; sie verwerfen dieselbe nur in sofern, als sie zur Erklärung des Grundproblems nicht tauglich ist, und verweisen dieselbe nun in engere Grenzen an einer bestimmten untergeordneten Stelle des Systems. Als Organon zur Lösung des Grundproblems setzen sie an die Stelle der Psychologie oder Logik vielmehr nun die sogenannte speculative Methode, die bei Hegel erst eine bestimmte Form annahm, bei Fichte und Schelling aber noch als constructive Methode, oder eigentlich als die so oft und heftig bestrittene „intellectuelle Anschauung" vorkommt. Diese beruht nämlich auf einer gewissen Selbstbeobachtung und Aufmerksamkeit auf unsere eigene intellectuelle Thätigkeit beim lebendigen Schaffen der Gedankenobjecte und während dieses intellectuellen Vorganges selbst; oder sie beruht auf derjenigen Thätigkeit des inneren Sinnes, vermöge welcher eine bestimmte Anschauung zugleich producirt, und zugleich auf die Art und Weise dieses Producirens geschaut wird. Wir belauschen dadurch gleichsam die producirende Natur in uns, und überraschen dieselbe, so zu sagen, in ihrer geheimsten Werkstätte. Speculation im engsten Sinne wird also dieses schaffende Construiren oder experimentirende Schaffen in Gedanken selbst sein, woran der menschliche Geist zunächst seine eigenen Gesetze abnimmt; da er sich aber im Mittelpuncte des allgemeinen Naturbewußtseins befindet, oder eben das Bewußtsein selbst ist, zu welchem die allgemeine Naturthätigkeit kommt, so erkennt er zugleich mit seinem Wesen auch alles Wesen und Gesetz des allgemeinen Natur- oder Weltgeistes überhaupt; denn alles Reale ist Leben durch und durch, alles Leben ist Anschauen, und die intellectuelle Anschauung erkennt in der Anschauung, also unmittelbar in sich selbst, das Wirkliche. — Alles dieß wird später noch zu größerer Deutlichkeit gebracht werden können.

Zuerst und zunächst also ist freilich die Speculation idealistisch, sie beruht auf subjectiv idealistischen Beobachtungen und Grundsätzen, denn ein unmittelbares, volles und durchdringendes Bewußtsein können wir nur von uns selbst, unserem eigenen Denken und Wirken haben; nur was wir in Gedanken selbst entstehen lassen, ist uns vollkommen klar und begreiflich, sowohl seinem Wesen, als seinem Ursprunge nach, nicht aber, was uns nur noch in der Anschauung als Object, als ein äußerlich zu betrachtendes fremdes Wesen dasteht. Nun aber hat sich aus der obigen Deduction ergeben, daß schon im Anschauen Verstandesthätigkeit waltet, daß wir schon im Anschauen oder Hinschauen der Objecte diese Objecte selbst bilden — nur vorerst unbewußt und unwillkührlich. — daß diese Objecte nichts weiter sind als die aus uns, dem Subjecte, herausgestellte, evolvirte, objectivirte Natur dieses Subjects; wir können uns also des ganzen inneren Wesens der Objecte, aller Naturgegenstände, oder vielmehr unserer Anschauungen von ihnen, bis auf die tiefste Wurzel ihres Daseins bemächtigen, uns alles objective Dasein im Grundwesentlichsten durchsichtig machen, wenn wir nur zum Bewußtsein bringen, was der Verstand erst bewußtlos anschauend hineingelegt hat; denn weiter wird, dem Obigen zufolge, nichts darin anzutreffen sein. So dringt also, wie gesagt, der menschliche Geist mittels der intellectuellen Anschauung in's Innerste der Natur, er durchdringt sie ganz, denn die Natur ist die all-eine, und der einzelne Mensch nur integrirender Theil von ihr, alle andere Theile sind ihm durch und durch nur dasselbe, was er selbst ist, sein eignes Wesen, obschon individuell, ist nicht bloß analoges Abbild oder Gleichniß des allgemeinen Wesens, sondern es ist dieses selbst mit; und das Wesen der Natur ist Geist, ob zwar auf vielen niederen Stufen der Selbstentwickelung noch schlummernder, träumender Geist; aber alle Thätigkeiten der Natur sind an sich nichts Anderes als die von uns objectiv als Bewegungen betrachteten Thätigkeiten, welche wir subjectiv als Geistesthätigkeit in uns zum Selbstbewußtsein bringen.

In uns selbst unmittelbar haben wir also erkannt, was die Realität, das Wesen oder Sein überhaupt ist; das Sein

ist das Leben, welches sich unmittelbar selbst gewahr wird, selbstbewußtes Leben ist Denken, und Denken ist selbstbewußtes Sein; Sein ist der Gedanke, der sein Dasein unmittelbar selbst bejaht, sich als lebendig daseiend unmittelbar selbst ergreift (absolute Selbstbejahung). Das Sein, die Realität oder das Leben ist jene allgemeine sich unablässig selbst auswirkende Natur, die **natura naturans**, die sich selbst entfaltend gestaltet und in allen ihren Gestalten nur ihr eigenes hervorgetretenes Wesen und Leben offenbaret.

Dieses in sich selbst gebundene, d. h. sich selbst bindende und ausgestaltende Leben, welches seiner Natur nach immer nach Selbstentfaltung strebt, die Tendenz zur Selbstobjectivirung in sich trägt, werden wir also als das einzige Reale betrachten, und weil es als solches reale Kraftwirkung ist, ist es zwar wohl ein Sein zu nennen, ja das Sein überhaupt, aber es darf deßhalb doch durchaus nicht gedacht werden als ein in sich ruhendes oder todtes Sein, oder als in sich tragend ein ruhendes unveränderliches Substrat, einen todten, substantiellen Kern; das, was es in sich trägt, oder vielmehr im innersten und tiefsten Puncte selbst ist, das ist die oben bezeichnete absolute Ichheit, das Wollen; der innerste Kern ist der lebendige Grund der Subjectivität, der Alles durch absolute Schöpfung aus sich heraussetzt, der als Potenz und Macht continuirlich das Mögliche in Wirkliches, das subjectiv Implicirte in objectiv Explicirtes verwandelt. Diese ewige Evolution ist die Natur, aber diese ist graduell; das ewige Leben potenzirt sich selbst in der Zeit vom Unvollkommneren zum Vollkommneren *). Potentiell zwar, d. i. der Möglichkeit oder dem Grunde nach, war das, was zuerst da war, allerdings das Vollkommenste, die vollkommenste Macht, aber es war bloß erst als Macht und Möglichkeit, d. i. **potentia**, vorhanden; **actualiter** wurde es erst aus dem **actu** unvollkommenen Zustande immer vollkommener. Wäre das Vollkommenste in seiner ganzen explicirten Wirklichkeit, als eine Welt voll Ob-

*) Schelling's Denkmal der Schrift von den göttl. Dingen. Tübingen, 1812. S. 78 fgd.

jecte, gleich anfangs dagewesen, wie hätte dieses Vollkommenste sich später wieder in Unvollkommneres verwandeln können? Die Evolution des allgemeinen Naturwesens mußte also von Anfang an graduell fortschreiten vom Niederen zum Höheren; daher treffen wir in der Natur eine gewisse Selbstperfectibilität, einen ewigen Progreß oder Proceß, ein sich selbst von Potenz zu Potenz Höher-empor-heben an, und die Natur hat mithin eine Geschichte in sich selbst, einen fortschreitenden Lebenslauf, der zunächst die Naturphilosophie aufzuzeigen hat. Der höchste Ziel- und Endpunct dieser Evolution ist der, wo dieses anfangs blind wirkende Leben in seiner vollsten Entwickelung selbst zum Bewußtsein von sich selber wird. Das Gesetz aber, oder, so zu sagen, die rythmische Bewegung, wodurch sich die Natur von Stufe zu Stufe hebt, ist auf allen Stufen dieselbe, nur auf jeder spätern höher potenzirt als auf den früheren; es ist überall, auf der tiefsten, wie auf der höchsten, dieselbe Thätigkeitsweise, nämlich ein Sich-selbst-objectiviren, erst ein Herausstellen, was im Subjecte liegt, und dann wieder ein von diesem objectiv gewordenen Inhalte Zurück-Reflectiren des Subjects auf sich selbst, ein sich von seinem Object Unterscheiden, während es doch eben mit diesem fortdauernd verbunden, und im Grunde dasselbe Wesen mit ihm bleibt — ein Polarisiren zwischen Subjectivität und Objectivität, ein Pulsiren von Expansion und Contraction, aus sich Heraus- und auf sich Zurückgehen; dieß ist die allgemeine Form des alleinigen Naturlebens, in welcher es auf den niederen (materiell-realen) Stufen unbewußt wirkt, in welcher es aber auf der höchsten (zum Menschen potenzirt) sich selbst ergreift und bekennt. In sofern nun dieses im Menschen sich selbst verständlich gewordene Grundwesen doch auch in der übrigen Natur, gleichsam in allen seinen Gliedern, sein eigenes Leben und Wesen wiedererkennt, hier gegenständlich anschaut, was es in sich, im Menschen, unmittelbar subjectiv wahrnimmt, so hat alles Wissen gleichsam zwei Pole, Subject und Object, Wissendes und Gewußtes; und so giebt es auch eigentlich nur zwei Grundwissenschaften, oder vielmehr nur zwei Ansichten eines und desselben Lebens von zwei ver-

schiedenen Gesichtspuncten aus: 1) die Philosophie des Geistes, das Selbstbewußtsein des Subjects — transscendentaler Idealismus — den Idealismus des für sich betrachteten Wissens; und 2) die Naturphilosophie, das Sein oder Leben, objectiv betrachtet von seiner realen Seite und deren Selbstentwickelung, d. i. als Naturleben. So urtheilte Schelling wenigstens damals, als er dem Fichte'schen Systeme noch näher stand, als später, wo er in jenem „intellectuellen Anschauen" selbst die Idee des Absoluten fand und aussprach.

Beide Wissenschaften müssen sich gegenseitig ergänzen und setzen sich voraus, wie ein Pol den andern, und es muß unmöglich sein, von dem einen auszugehen, ohne auf den andern getrieben zu werden. „Dieß", sagt Schelling, „und nichts Anderes liegt dem Bestreben zu Grunde, in die Naturerscheinungen Theorie zu bringen. Die höchste Vervollkommnung der Naturwissenschaft wäre die vollkommene Vergeistigung der Naturgesetze zu Gesetzen des Anschauens und Denkens. Die Phänomene (das Materielle) müssen uns völlig verschwinden und nur die Gesetze, das Formelle, übrig bleiben. Daher kommt es, daß, je mehr in der Natur selbst das Gesetzmäßige hervorbricht, desto mehr die Hülle verschwindet, die Phänomene selbst geistiger werden, und zuletzt völlig aufhören. Die optischen Phänomene sind nichts Anderes als eine Geometrie, deren Linien durch das Licht gezogen werden, und dieses Licht selbst ist schon von zweideutiger Materialität. In den Erscheinungen des Magnetismus verschwindet schon alle materielle Spur, und von dem Phänomen der Gravitation, welche selbst Naturforscher als nur unmittelbar geistige Einwirkungen begreifen zu können glaubten, bleibt nichts zurück als ihr Gesetz, dessen Ausführung im Großen der Mechanismus der Himmelsbewegungen ist. Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige sein, kraft welcher die ganze Natur sich in eine Intelligenz auflösete. Die todten und bewußtlosen Producte der Natur sind nur mißlungene Versuche der Natur, sich selbst zu reflectiren, die sogenannte todte Natur überhaupt aber eine unreife Intelligenz, weßhalb in ihren Phänomenen noch bewußtlos der intelligente Charakter durchblickt. Das höchste Ziel, sich selbst

ganz Object zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts Anderes als der Mensch — oder allgemeiner — das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche die Natur erst vollständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, daß die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewußtes erkannt wird*)."

*) System des transscend. Idealismus. S. 5.

Zehnte Vorlesung.

(Schelling's Naturphilosophie.)

Mehrere meiner v. Z. haben den Wunsch ausgesprochen, am Anfange jedes neuen Vortrags durch eine kurze Wiederholung der Resultate des Vorhergegangenen sich in den Stand gesetzt zu sehen, der Fortsetzung mit völliger Sammlung des Geistes folgen zu können. Meine an Wiederholungen ohnehin so reiche Darstellung fügt sich diesem Wunsche um so lieber, da wir uns auf diese Weise, wie ich hoffe, des Gegenstandes unter veränderter Form nur desto deutlicher und tiefer bemächtigen können.

Die Natur mit Schelling's Augen zu schauen, wird uns nie gelingen, wenn wir uns nicht im Voraus von jener gewöhnlichen Vorstellungsweise losmachen, welche in allen einzelnen Dingen eben so viele für sich bestehende und an sich todte Körper oder Substanzen erblickt, die aber, mit Kräften ausgestattet, auf andere und auf uns selbst einwirken. Allerdings wirkt alles Einzelne auf anderes Einzelne, und die ganze Natur ist ein solches gegenseitiges Wirken ihrer einzelnen Theile unter einander und auf sich selbst; aber das Innere der Dinge, die Materie derselben oder der Stoff, wie wir es nennen, i s t gar kein solcher Stoff, h a t gar keine solchen Kräfte, wie man sich gewöhnlich vorstellt. Was sollte denn ein solcher Stoff an sich oder in sich selbst sein? Wie ist er zu denken, zu erklären? Das ist gerade die Hauptfrage. Nimmermehr ist er anzusehen als ein in sich selbst todter, regungsloser Kern, dem, wer weiß, wie, nur lebendige Kräfte beigegeben wären, sondern er ist selbst in sich und durch und durch lauter solche Kräfte, oder richtiger Thätigkeiten, die sich in dem Raume, den der Körper einnimmt, begegnen, sich gegenseitig halten, spannen und so das Feste

hervorbringen, was als Körper erscheint. Die Materie ist undurchdringlich, sagt man; d. h. sie leistet dem äußern Drucke Widerstand, und eben dieser Widerstand, den sie nach außen leistet, ist in ihr eine Thätigkeit, eine Spannung, mit der sie einen gewissen Raum erfüllt, behauptet, und andere Körper vom Eindringen abhält. So müssen wir uns vorerst gewöhnen, auch in dem Starren und Todten nur ein — wenn auch gehaltenes und gefesseltes — doch immer ein Streben und Dehnen lebendiger Thätigkeit zu sehen. Nehmen wir nun dazu, daß diese Materialität nur die niedrigste Stufe des allgemeinen Naturlebens ist, welches sich auf den höheren Stufen, und namentlich auf denen der organischen Wesen mit immer größerer Energie, innerer Selbstbeweglichkeit und Freiheit entwickelt, setzen wir voraus, daß diese Entwickelung vom niedrigsten, starrsten Dasein des Steines an, bis hinauf zum Spiel der Gedanken im Haupte des Menschen einem und demselben stetigen Entwickelungsgesetze folgt, in einer sich fort und fort höher potenzirenden Selbstbewegung besteht, so wird uns in dieser allgemeinen Selbstbewegung und Thätigkeit der Natur das Gesetz der Welt, welches, wenn es sich auf der höchsten Stufe selbst gewahr wird und erkennt, V e r n u n f t heißt, auch schon auf der niedrigsten als bewußter dumpfer Naturtrieb kenntlich und vorstellbar werden. Und vergessen wir nun bei dem Allen nie die Hauptsache, nämlich, daß es außer diesem lebendigen Triebe, Bewegen und Thun nichts Materielles oder Reelles gebe, woran oder worin diese Kraftäußerungen vorgehen, sondern daß eben das Reale und Materiale selbst durch und durch nur in dem Spiele dieser sich gegenseitig bestimmenden Thätigkeiten besteht, so können wir nun schon den Grundsatz des ganzen Systems verständlich und anschaulich fassen; alles ist Eins und Dasselbe seinem Wesen nach. Dieses Wesen selbst ist an sich Leben; es heißt Natur (**natura naturans**) in dem Sinne, als es nur vorerst als Potenz, als Möglichkeit, Alles und Jedes zu w e r d e n, aber noch nicht als Alles s e i e n d, gedacht wird; und es heißt Welt oder Universum (**natura naturata**), in sofern es continuirlich wird oder geworden ist, was es jener Natur nach zu werden bestimmt

ist. Beides, die Natur als Grund, und die Natur als Erscheinung von sich selbst, ist Dasselbe, Einige, Ganze, Absolute. Die explicirte Natur, d. i. alle einzelne Naturwesen ruhen in jener Natur, als in ihrem Grunde und Wesen; denn sie sind alle nur Formen oder Gestalten dieses Wesens, das in diesen Gestalten sich objectivirt und offenbart hat; für sich selbst betrachtet, wären sie nichts als bloße Gestalten, d. i. an sich leere Formen ohne Inhalt und Bestehen; in sofern aber in alle diese Gestalten jenes Wesen selbst eingegangen ist, und das Innere derselben ausmacht, stellen sie eben auch das Absolute selbst dar, und so ist das absolute, unendliche Wesen oder Sein gar nicht getrennt von der Natur, über oder außer derselben (etwa im Himmel, und diese auf der Erde), sondern sie, diese Naturdinge und wir selbst, — Alles in und um uns ist das allgegenwärtige ewige Sein und Wesen in seiner Entfaltung. Deßwegen kann auch in der Entfaltung jedes einzelnen Dinges das Wesen und Gesetz des Absoluten, so zu sagen, im Kleinen angeschaut werden; das Einzelne ist zugleich ein Gleichniß oder eine Wiederholung des Ganzen.

In jedem einzelnen Keime von Thieren und Pflanzen erscheint die Lebenskraft anfangs gefesselt in einem Zustande der Nichtentwickelung, in einer noch in sich verschlossenen Subjectivität. Diese gleichsam auf einen Punct zusammengedrückte Elasticität des Lebens muß sich aus dieser Gebundenheit befreien, aus dem mathematischen Puncte, als ihrer indifferenten Mitte, sich mit ihrer Thätigkeit herausbreiten, und so in ihrer Entfaltung, ihrem Producte, welches die Selbstdarstellung ihres eignen Wesens ist, sich selber zum Objecte werden; durch die befreite Kraft muß durch ihre eigene Wirkung in den Umkreis treten, was ursprünglich virtuellement oder potentiell in jenem punctum saliens lag, und eben durch diese Selbstobjectivirung seines eignen verschlossenen Inhalts erscheint erst, was ursprünglich in ihm verborgen war.

So hat z. B. der betrachtende Naturforscher den Keim des Hühnchens im Ei als ein Object vor sich, welches doch an sich selbst ein Subject ist, und der Hergang der

Entwickelung wird ihm durch objective Anschauung klar in der Stetigkeit der Verwandlung, die lediglich aus dem Innern, dem Inbegriff dieses Lebenspunctes allein ausgeht; — denn die von außen hinzugebrachte Wärme trägt nichts Anderes zur Entwickelung bei, als daß sie die Starrheit der Bande aufhebt, in welchen der lebendige Keim lag. Noch weniger thut der Naturforscher hinzu; dieses Innere wirkt sich aus, um real, actu, das zu werden,, was es der Möglichkeit und Kraft — was es seiner Natur nach schon ist. Es bewirkt sich mit blindem Triebe, und ohne selbst zu wissen, wie, als ein organisirendes Leben, gleich als schwebte ihm eine Idee, ein Muster vor, dem es gleich werden sollte; — diese Idee oder dieser Begriff liegt aber gar nicht außer, sondern als seine ursprüngliche Natur in ihm — es strebt aus der bloßen Keimgestalt, es dehnt und gliedert sich, bis es denn endlich in der That ausgebildet, objectivirt hat, was zu werden, es Bestimmung, Möglichkeit und Kraft in sich hatte, was es sein sollte und wollte, aber an sich nicht ist, sondern nur wird.

An dieser Stelle wird es denn auch zugleich deutlich zu machen sein, was das Wort Begriff in realer und objectiver oder substanzieller Bedeutung sagen wolle, in welcher wir es später und besonders seit Hegel, in vielen Darstellungen der Naturphilosophie finden. Jener Keim des Hühnchens im Ei, sagte ich, strebt sich zu entfalten zu einem gewissen vollständigen Gebilde, gleich als hätte er ein Muster vor sich, nach welchem er sich bilden sollte. Dieses Muster aber hatte das Hühnchen in der That nicht vor sich, sondern es war die eigne innere Natur, welche diese Bewewegungen und Bildungen vorschrieb; die eigene Natur als **natura naturans** hier in einem einzelnen bestimmten Naturwesen, in der Gattung des Huhns. Der Begriff also ist die Naturbestimmung noch im unentwickelten Zustande des Wesens, er ist das, was der Thätigkeit die bestimmte Richtung giebt, oder er ist vielmehr diese lebendige Richtung und Bestimmung selbst, aber nur noch implicite, unentwickelt, in der ursprünglichen Contraction des Wesens. So erkennen wir den Begriff als die innere Naturbestimmung

jedes Objects, welches sich lebendig entwickelt. Wüßte das Hühnchen bei seiner Entwickelung etwas von sich selbst, oder könnte der außenstehende Beschauer sich selbst in die Subjectivität, den Gesichtspunct des sich entwickelnden Objects versetzen, mit seiner bewußten Thätigkeit an die Stelle des sich bewußtlos entwickelnden Lebenskeimes treten, so würde er die Idee des entwickelten Lebens, die Gestaltung, zu der es erst noch kommen soll, wie ein Vorbild, eine Idee, ein Muster vor sich haben, und danach freithätig trachten; aber er müßte doch auch zugleich wieder sich darauf besinnen, daß dieses Vorbild eigentlich und in Wahrheit nur sein eigner innerer Naturtrieb, jener Begriff nur seine eigne innere Bestimmung sei, die als Gedankending vor ihn hintritt, und daß die Verbindlichkeit, die er als ein Sollen fühlt, so zu werden, eben jene sich im Gefühl als Drang ankündigende eigne lebendige Natur ist. Wie genau dies mit der oben gegebenen Theorie des Wissens zusammenhängt, ist klar.

Es zeigt sich also hier im Einzelnen wie im Allgemeinen ein Gesetz, eine blind wirkende innere Nothwendigkeit, die aber nur darum als Nothwendigkeit erscheint, weil wir sie von außen, als objective Erscheinung, betrachten. Der Keim mußte sich auswirken zu dem, was in ihm lag, bewußtlos, blind; er konnte nicht anders. Setzen wir uns an die Stelle des Keimes, und beginnen hier dieses Wirken, als unser Wirken, ganz so wie es unsrer Natur gemäß ist, und dazu mit dem Bewußtsein, daß wir selbst (keine andere Dinge auf uns) wirken — so erscheint uns dasselbe Wirken vom subjectiven Standpuncte aus in so weit als völlig frei, als wir ungehindert unsere eigne Natur entfalten können, denn dieß ist unser eignes Wollen, das Eigenste, was wir haben, oder eigentlich, was wir im Grunde unsres Wesens selbst sind. Es zeigt sich, sagte ich, ein Gesetz; allein dieses Gesetz ist kein aufgedrungenes; es ist die eigne Entfaltungslust des Keimes, es ist die Federkraft der eignen Natur; ihr Wirken ist die successive Selbstbefreiung, Selbstbefriedigung und somit Bethätigung der Freiheit; und so zeigt sich schon hier vorläufig, daß Freiheit und Nothwendigkeit an sich eines und dasselbe bedeuten können. Die

Nothwendigkeit, mit der sich ein Subject ungehindert seiner eignen Natur nach entwickelt, ist Freiheit, aus dem Standpuncte dieses Subjects angesehen. Also wird auch jedwedes Wesen, welches ein Subject für sich sein kann, d. h. Selbstbewußtsein besitzt, seinen Naturtrieb in Freiheit verwandeln, sobald es diesen Naturtrieb, diese seine wahrhafte Bestimmung, vollkommen selbst durchschaut und als sein eignes Wollen und Wünschen — eben so gut, wie sein Sollen — anerkannt hat. Zwang konnte nur von außen kommen, und in einer Verhinderung dieser Selbstentwickelung bestehen; Willkühr aber wäre Thätigkeit ohne jene Erkenntniß des eignen Wesens und könnte dieser eben so gut zuwider als gemäß sein.

Doch zu dieser höchsten Stufe des Selbstbewußtseins und der Freiheit entwickelt sich, wie wir sahen, das allgemeine Wesen, die Natur nur geschichtlich, d. i. successiv in der Zeit, von Stufe zu Stufe; und obgleich keine Zeit gedacht werden kann, wo das Absolute nur als unwirklicher Naturgrund allein und ohne die wirkliche Natur, ohne alle Welt, jemals existirt hätte — einem solchen Grunde allein und für sich käme ja noch gar nicht das zu, was wir Dasein oder Existenz nennen — obgleich also die Welt und der Weltgrund oder jenes uranfängliche Absolute gleich ewig gedacht werden müssen, so wird doch hiermit nicht eine successive Perfectibilität in der Art des Existirens der Welt oder **natura naturata** ausgeschlossen, sondern dieselbe vielmehr aus den früher angeführten Gründen gefordert.

Da der Weltgrund niemals war, ohne zu wirken, und da dieses Wirken eben die Existenz der Wesen oder die Natur selbst ist, so müssen wir bei dem Versuch einer Construction der Welt den Gedanken einer bestimmten Schöpfung in der Zeit vorerst ganz entfernen. Eben so halten wir hier, wo wir in die Naturphilosophie selbst eingehen, vor der Hand noch die Gedanken an die Gottheit ganz ab; denken wir bei dem All-Einen, dem Absoluten, womit wir es hier zu thun haben, lieber nur noch an Natur und sparen uns jenen Ausdruck für das höchste Wesen bis zu einer spätern Stelle auf. Innerhalb der Natur bricht zwar überall und nicht

blos im Menschen allein, Geist und Bewußtsein mehr oder weniger hervor, allein wir finden die Bemerkung gleich im Voraus in der Ordnung, daß Bewußtsein und Denken — was wir im engern Sinne Geist nennen — doch immer nur in und an einem reellen Dasein sich zeigen, nur verbunden mit realen Wesen, nie in abstracto allein für sich sein, gleichsam als ein reines Denken im Leeren schweben könne. Mit Beseitigung aller dieser vorgreiflichen Ideen von Gott, Schöpfer und Geist — haben wir es, wie gesagt, hier vorerst nur noch mit der Natur in ihrer unvollkommensten, ersten, so zu sagen, rohesten Gestaltung zu thun.

Wie nun in jedem einzelnen Keime, so wirkt die Natur auch im großen Ganzen. Wie dort im Keime des Eies eine blindwirkende Kraft, ein Trieb angenommen wurde, der, gleich als ob er seine Bestimmung kennete, sich zur Wirklichkeit organisirte, so ist auch hier im Ganzen eine Natur vor der Natur, d. i. ein Trieb vor der Gestaltung, ein Gesetz vor der Ausführung, eine Möglichkeit vor der Wirklichkeit, also eine natura naturans vor der natura naturata.

Nun kann man aber einem solchen Grunde als bloßer reiner Potenz oder Möglichkeit, bevor er zu wirken angefangen hätte, noch gar kein Sein beimessen. Er kann wohl abstracte gedacht werden, aber er kann, getrennt von seiner Wirkung, gar nicht sein; — das bloß Mögliche ist noch nicht wirklich. Ein wirklicher Grund ist ein wirkender Grund, also nicht mehr der reine Begriff der bloßen Potenz für sich allein, sondern der Potenz in actu. Aber eben so wenig als die reine Potenz für sich allein ist, eben so wenig ist auch das Wirken für sich allein; ein Wirken ohne einen wirkenden Grund, und ein Grund ohne Wirken — beides ist nicht; es ist oder existirt bloß ein Wirken, was den Grund seiner Bewegung in sich selbst hat, oder: es existirt bloß ein Grund, der im Wirken begriffen ist. Das also, was wahrhaft existirt, die Existenz oder das Sein, ist ein seinen Grund in sich selbst habendes Wirken, d. i. ein absolutes Wirken. Natur in jenem ersten Sinne war also das noch nicht Existirende = reine Potenz. Natur in diesem zweiten Sinne aber bezeichnet die wirkliche

sichtbarlich vor uns ausgebreitete Welt, oder das allgemeine Sein, zu dem wir selbst mit gehören, und diese wirkliche Natur ist nun nicht mehr bloß jene Urpotenz **in abstracto**, sondern sie ist Potenz und Wirken zusammen, unzertrennlich, sie ist die erste Identität.

Dieses Sein nun, welches wir vor der Hand noch ganz allgemein und unterschiedslos fassen, besteht also in einer unendlichen Existenz, d. h. in einem continuirlichen **Ex-sistere**, Auftauchen und Zumvorscheinkommen des Grundes in der Wirkung; es ist durch und durch Thätigkeit, und zwar Selbstthätigkeit, denn es hat seinen Grund nicht außer sich, sondern in sich, ist Grund und Wirkung von sich selbst. So liegt also der Grund der Welt nicht außer und nicht vor ihr, sondern in ihr; wir können keinen Schöpfer annehmen, der eher gewesen wäre, als die Welt; denn zu einer solchen Annahme würde uns nur der Trugschluß verleiten, daß der Grund eher da sein müsse, als die Wirkung; ein Grund, der für sich selbst schon ist, ehe er wirkt, heißt eine Ursache; ist aber die Frage nach dem Grunde der Welt, d. h. des Seins überhaupt, so kann nicht ein anderes schon Seiendes der Grund davon sein, sondern jedenfalls ein Nichtseiendes, das ist jene Urpotenz, die aber für sich und **qua** Potenz noch gar nicht war, ehe sie wirkte, die also selbst erst mit ihrem Wirken in die Existenz eintrat, und von dieser ihrer wirksamen Existenz noch gar nicht verschieden ist. Daraus folgt, daß die Welt und ihr Grund beide gleich ewig sind, denn in sofern sie sind, sind sie dasselbe.

Das Sein also ist das Absolute, Uranfängliche und in sich selbst unendliches Wirken = Natur. In sofern nun die Potenz in der Natur zur Wirklichkeit gekommen ist, heißt sie die Subjectivität, und in sofern das Sein oder die Existenz als das Bewirkte von jener gedacht wird, heißt es die Objectivität; das Sein, in sofern es Grund von sich selbst ist, ist Subjectivität; das Sein, in so fern es von diesem innern Grunde gleichsam getragen oder bewirkt wird, heißt Objectivität; beides ist in der Wirklichkeit nicht von einander real verschieden, sondern dasselbe: das Sein ist und bleibt die Identität von Subjectivität und Objectivität. $a = b$.

Nun aber denke man sich dieses bisher als unendlich und unterschiedslos aufgefaßte Sein in sich gegliedert und bestimmt zur größtmöglichen Mannigfaltigkeit. So jeder Theil für sich betrachtet und mit andern einzelnen Theilen verglichen, wird einer mehr als der andere entweder vorzugsweise der subjectiven oder der objectiven Seite des unendlichen Wesens anzugehören scheinen. Es wird zwar in keinem Theile des Universums weder absolute reine Subjectivität, noch absolute reine Objectivität anzutreffen sein — denn reine, absolute Subjectivität wäre = der bloßen Urpotenz (die als solche nicht ist), und reine absolute Objectivität wäre = einem Sein ohne alle Potenz in sich, also einem unmöglichen Sein. Was ist, ist auch beides zusammen, aber es kann das Eine oder das Andere überwiegend sein, nämlich im Vergleich mit andern Theilen, also nur im Einzelnen und Endlichen, wo Vergleichung stattfindet; nicht im Allgemeinen und Ganzen, wo ein absolutes Gleichgewicht — absolute Identität herrscht.

Daß und wie das unendliche unterschiedslose Sein in endliches übergehen oder wie das Continuum zu der Mannigfaltigkeit sich gliedern könne, als welche die zahllos verschiedenen Dinge der Welt sich darstellen, wird auf folgende Weise begreiflich. Aller Unterschied im Sein kann nur auf einem relativen Uebergewicht der Subjectivität oder Objectivität der Theile beruhen. Denke man sich nun das Sein überhaupt unter dem Schema einer Linie:

a C b

so wird die Seite a — c die überwiegende Subjectivität, die Seite c — b die überwiegende Objectivität der gesammten Identität darstellen, welche die ganze Linie C ist, so daß durch diesen Buchstaben auch zugleich der Indifferenzpunct oder das Aequilibrium beider Seiten bezeichnet wird. Nun ist aber das ganze Sein weder an dem Puncte a reine Subjectivität, noch an dem Puncte b reine Objectivität, weil diesen beiden Begriffen, wie wir sahen, gar kein Sein zukommt, sondern überall ist Subjectivität und Objectivität verbreitet. Nun läßt sich die Linie $\overset{c}{a — b}$ in unendlich

viele Theile getheilt denken; in allen Theilen, welche zwischen a — c liegen, würde relativ mehr Subjectivität herrschen, als in denen zwischen c — b; aber in jedem einzelnen Bruchstücke der Linie würde sich sogleich wieder ein Pol mit relativer Subjectivität a und ein entgegengesetzter mit relativer Objectivität b, und eben so auch zwischen beiden ein besonderer Indifferenzpunct c ergeben, welcher zugleich der Ausdruck für eine Ganzheit — dort absolut, hier im Einzelnen für eine relative — ist. Somit ist also die Möglichkeit, d. i. Denkbarkeit einer Verendlichung des Unendlichen dargestellt, welche Verendlichung jedoch nur in einem Sich-selbst-von-sich-selbst-unterscheiden besteht, also in einer Thätigkeit des unendlichen Seins in sich selbst, wobei es immer ein und dasselbe Wesen in und für sich bleibt.

Sein also ist Selbstthätigkeit; nun haben wir Menschen kein anderes unmittelbares Wissen von Selbstthätigkeit, als die Selbstthätigkeit unseres Denkens. Wollen wir also die Selbstthätigkeit des absoluten Subjects, der Natur, begreifen, so denken wir uns diese Selbstthätigkeit als ein Denken, Vorstellen des absoluten Subjects; wir versetzen uns somit in den innern Mittelpunct des Alls, und so wie unsere Gedankenbilder bloße nichtige Objecte sind, so sind die Gedankenbilder oder Producte des allgemeinen Naturgeistes Gestalten, die ebenfalls als solche freilich keine Wesenheit in sich haben; allein da sie in Wahrheit nur der gestaltete Geist selbst sind, der Geist, der in sie eingegangen, und in ihnen seiend sich darstellt — so sind sie doch auch wirklich und wahrhaft, — gleich wie unsre menschlichen Gedankenbilder auch etwas sind, nämlich der so gestaltete Geist, der sich innerlich in uns, indem wir sie denken, in diese Gestalten gießt. Demnach kommt dem bloßen menschlichen Gedanken eben so gut ein Sein zu, wie den realen Dingen außer uns; für uns, die Denkenden, freilich scheint unser eigner Gedanke keine Realität zu haben, weil wir es sind, die ihn denken, und es wissen, daß er außer und abgetrennt von unserm Denken keine Selbstständigkeit haben würde; kurz — weil wir die Subjectivität unsrer Gedankenobjecte durchschauen. So durchschaut das unendliche We-

sen die Subjectivität aller seiner Creaturen, d. h. die Identität derselben mit ihm selber, und weiß (wenn es überhaupt Bewußtsein hat), daß diese Gestalten, die wir Naturdinge nennen, und außer uns erblicken, nur seine eignen von ihm nicht getrennten Gedanken sind.

Alles Reale also ist subjective oder objective Thätigkeit, je nachdem es sich selbst erblickt oder nicht; eine Thätigkeit, die sich selbst erblickt, d. h. sich ihrer bewußt ist, ist sich subjectiv, d. h. ist das, was sie überhaupt ist, auch für sich selbst; eine Thätigkeit dagegen, die sich nicht selbst erblickt, ist nur an sich; sie ist das, was sie ist, nicht für sich selbst, ist noch nicht zu sich selbst gekommen, sie kann sich weder als subjective noch als objective Thätigkeit selbst sehen. An sich ist sie aber dieselbe Thätigkeit, die sie ist, auch wenn sie sich erblickt. Eine Thätigkeit, die sich selbst erblickt, erscheint sich als Selbstthätigkeit; eine Thätigkeit aber, die nur von andern Augen erblickt wird, erscheint als objective Bewegung. Nun ist zwar in allen Dingen — in der ganzen Natur — wie wir sahen — Subjectivität; denn die Natur ist in sich absolute Selbstbewegung, aber nicht jeder einzelne Theil oder jedes Organ dieser Natur kann, als Einzelheit, sich in dieser Selbstbewegung gewahr werden; es giebt Einzelwesen, in denen jene Selbstbewegung noch nicht bis zur Selbstanschauung gediehen ist, die also mit überwiegender Objectivität gesetzt sind im Vergleich mit anderen, welche das, was sie sind, auch für sich selbst sind, d. h. in welchen die Selbstthätigkeit der Natur sich selbst erblickt.

Die Natur, ehe sie zum Selbstbewußtsein kommt, ist aber doch schon Selbstthätigkeit; die Form oder Bewegungsweise dieser Thätigkeit ist, wie wir gesehen haben, ein continuirliches Objectiviren dessen, was implicite in ihrer Subjectivität liegt; dieses Objectiviren geschieht wirklich, ist ein reales Sich-selbst-objectiviren, aber kein freies geistiges, d. h. die Thätigkeit geht vor, kann sich auch wohl dabei selbst zum Objecte werden, d. i. sich innerlich auf gewisse Weise anschauen, aber noch nicht völlig zum Bewußtsein kommen, weil sie hier überhaupt noch mit überwiegender Objectivität gesetzt, d. i. noch nicht selbstständig und frei ist, wie im

menschlichen Geiste; denn nur die wirkliche actuelle Freiheit oder Geistigkeit ist es, wie wir früher sahen, welche den Grund des Selbstbewußtseins ausmacht. Etwas, was mehr bewirkt wird, als selber wirkt, kann das, was es ist, nicht für sich selbst sein.

Es findet also im Reiche der Objectivität dasselbe statt, was im Reiche der Subjectivität, aber bewußtlos; die Thätigkeiten der Natur gehen parallel und sind dieselben, welche die des Geistes — des Bewußtseins oder Denkens sind, ohne daß sie jedoch qua Wissen oder Denken vorgehen. Die Theorie des Bewußtseins belehrte uns, daß die geistige Thätigkeit zuerst in einem Anschauen bestehe, und daß dieses Anschauen ein Werden des Subjects zum Object sei; in der Anschauung ergießt sich der Geist ganz in eine bestimmte Form, und erst wenn er sich selbst in diesem seinen Ergießen oder Thun gewahr wird, wenn er sein Anschauen wieder anschaut, sich selbst zum Object macht, schaut er sich selber an und wird sich seiner bewußt, bekommt er den Begriff von dem, was er ist. Dasselbe Verhältniß, welches hier ideell und subjectiv, findet sich auch in der Natur, aber real und objectiv.

Das ursprüngliche Sein, welches, subjectiv betrachtet, schöpferische Selbstthätigkeit ist, kann objectiv nur betrachtet werden als Bewegung, und zwar als eine Duplicität von einander entgegengesetzten Bewegungen. Der objectivirenden Thätigkeit, durch welche auf der ideellen Seite das erste Anschauen bewirkt wird, entspricht auf der objectiven die expansive Bewegung; der begreifenden Thätigkeit, welche dort auf das Subject zurückgeht, entspricht hier die contrahirende Bewegung; Expansion und Contration sind die beiden Factoren des materiellen Seins, oder der Materie. Die Materie ist das Sein in seiner ersten Gestalt, das primum existens, die Wurzel aller Dinge; aber so sehr es auch scheinen mag, als sei sie ein Starres und Todtes, so ist sie doch durch und durch nur zu denken als der Conflict oder die polare Spannung jener nach entgegengesetzten Richtungen thätigen Kräfte oder Factoren. Daß diese in der materiellen Welt als Expansion und Contraction thätigen Kräfte an

sich dasselbe sind, was auf der ideellen Stufe Anschauen und Begreifen, ergiebt sich auch noch aus Folgendem. Die expandirende Kraft muß betrachtet werden als der erste positive Factor, denn sie erzeugt die Räumlichkeit und Ausdehnung, oder vielmehr sie ist selbst ein Sich-ausdehnen gleich dem Anschauen. Dieses Anschauen würde, real und objectiv betrachtet, in's Unendliche sich verlieren, denn die Richtung dieser Thätigkeit geht auf das unendlich Große. Eben so würde der ausschauende geistige Blick, das Sehen oder Schauen selbst, in's Unendliche ausgehen, ohne daß es zu einer Hemmung, Bestimmung und Gestaltung käme; ein solches unbegrenztes geistiges Schauen oder Denken erzeugt nur das Unterschiedslose, Leere, den Raum. Raum ist weiter nichts als die bloße Thätigkeit des Anschauens, objectiv gesetzt; das Ausdehnen gesetzt als Ausdehnung. Dieser positiven Thätigkeit nun steht entgegen die negative, das Beschränken, Begrenzen, Hemmen und eben dadurch Bestimmen und Bilden. Dieser Thätigkeit entspricht die Zeit. Zeit ist die continuirliche Negation des Raumes, das Retardirende in der Bewegung, die Succession in der Thätigkeit; sie giebt Maß und Ziel, führt die Tendenz des Denkens oder Anschauens in sich selbst zurück und bildet es zu bestimmten Umrissen und Begriffen; eben so setzt sie in der materiellen Welt den reellen Begriff; d. h. so wie jene positive, raumerzeugende Thätigkeit auf's unendlich Große gerichtet ist, ist die negative auf's unendlich Kleine gerichtet; wie jene objectivirend, ist diese subjectivirend, zurück auf die Subjectivität gerichtet; wenn jene das Expliciren des verborgenen Grundes ist, ist diese das In-sich-begreifen und zum bestimmten Inbegriff Einigende sowohl in der Sphäre des Ideellen als des Reellen.

Diese negative Thätigkeit ist — kann man auch sagen — das allgemeine Binden oder das allgemeine Band (copula), welches sich durch das Universum zieht; durch sie bestehen alle Umrisse, Gestalten und Grenzen in der Natur, so wie im Denken alle Umrisse der Bilder und Begriffe; sie ist das In-sich-begreifen, Fassen und Einigen im großen Ganzen, wie im Einzelnen. Durch sie erhält das All

Einheit, das Einzelne Abgrenzung, das All Ewigkeit, das Einzelne relative Dauer; aber waltete diese negative Kraft allein, so würde aller Raum verschwinden, das All zum mathematischen Punct einschrumpfen; und waltete jene positive Kraft allein, so würde es in unendliche Leere zerfließen; in beiden Fällen würde *nichts* sein. Keine von diesen Thätigkeiten *existirt* also jemals oder irgendwo rein für sich allein, sondern jede nur in und mit der andern, nur *relativ* überwiegend.

Als relativ überwiegende Kraft in der objectiven Natur heißt sie *Schwere* und erscheint als Materie. Bezeichneten wir den positiven Factor mit a, den negativen mit b, so kann die Schwere oder die Materie bezeichnet werden mit $\overset{+}{a} = \overset{-}{b}$. Dieses vorwaltende negative Princip ist also die Mutter (materies) aller Gestaltung im Einzelnen, aller Verendlichung des positiven unterschiedslosen Seins, sie ist, als das Bindende, auch das Schaffende und mithin eigentlich das allein *Reale* oder Realisirende; denn das Reale ist nicht das Gebundene (der Inhalt), sondern das Bindende; die bindende Thätigkeit — der reale Begriff — ist die wahrhaft und allein schöpferische Kraft, in welcher alle Dinge bestehen. Ob es demnach gleich widersprechend klingen mag, wenn das Negative hier als das Reale bezeichnet wird, so verschwindet doch dieser Widerspruch sogleich, wenn man sich erinnert, daß das Negative hier die auf's Bestimmen und Gestalten gehende wirkliche Thätigkeit bezeichnet. Mit dieser vereinigt, von ihr beherrscht, aber in innerlichem Gegensatz zu ihr steht der positive Factor a, nun als der ideelle. Diese Thätigkeit, obschon an sich auf das Unendliche gerichtet, kann doch hier, wo sie mit in das Reich der Endlichkeit (der Schwere) eingegangen, sich auch nur partiell hervorthun, in so weit sie sich überhaupt hervorthut, d. i. mit den Producten der Schwere in Opposition tritt. Sie verhält sich als die subjective und ideale Thätigkeit — als Anschauen — gegen jene objectiv-reale und heißt in der Natur *das Licht*. Das Licht ist das Denken der Natur, oder vielmehr das Sich-selbst-anschauen derselben; für uns Menschen,

die wir auf einer höhern Stufe stehen, erscheint das Licht noch als eine Bewegung, die wir objectiv vorgehen sehen; diese Bewegung aber ist für die Natur, also in der Objectivität überhaupt, dasjenige, was für uns das Denken, das uns selbst Betrachten ist. Das Licht ist die Seele, die geistige (obwohl unbewußte) Thätigkeit der Welt, ein Denken, das noch einen Raum erfüllt, aber ein räumliches Sich-selbst-anschauen ist. So wie nämlich in der ideellen Sphäre oder im Bewußtsein die sinnliche Vorstellung schon ein gemeinschaftliches Product des positiven Hinschauens und des negativ begrenzenden Verstandes war, das eigentliche Bewußtwerden aber dadurch zu Stande kam, daß wir dieses unser Anschauen wieder anschauten, daß die Thätigkeit des Anschauens sich für sich selbst wieder zum Objecte machte, und so sich über sich selbst erhob — so ist es auch hier in der materiellen Sphäre. Die positive Thätigkeit ging, vereinigt mit der negativen, mit ein in das Product und war, in demselben gleichsam absorbirt (die Materie), sich in diesem Zustande noch nicht selbst Object; allein sie erhebt sich über sich selbst und macht sich in diesem ihren Zustande zum Objecte für sich selbst, schaut sich selbst an — das Licht.

Unter Licht muß man hier freilich nicht allein die Erscheinung verstehen, die sich als Feuer oder Sonnenstrahl uns zeigt, es ist vielmehr auch der Klang (das innerliche Erzittern der Materie), die Wärme, und als eigentliches Licht nur am vollkommensten; überhaupt aber zeigt sich diese Thätigkeit in der Natur, wo ein Sich-trennen und Befreien des positiven Factors von dem negativen vorkommt, z. B. beim Verbrennen, in chemischen Wirkungen u. s. w. Es tritt überall jenes positiv wirksame Wesen auf, welches die Alten Aether genannt und als das allgemein verbreitete, positive Urelement betrachtet haben. „Das Dunkel der Schwere und der Glanz des Lichtwesens bringen erst zusammen den schönen Schein des Lebens hervor und vollenden das Ding zu dem eigentlich Realen, was wir so nennen *).“ In der seienden Natur also verhält sich

*) Schelling's Abhandl. über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur p. XXXVI. (Vorgedruckt der Schrift von der Weltseele rc. dritte Aufl. Hamburg, 1809.)

das Licht als Subject; die Materie, das in sich selbst befangene finstere Wesen, als das Object für das Licht, oder richtiger: die Natur selbst, das allgemeine Wesen, verhält sich hier als Licht und Schwere, und als Licht ist sie das Anschauen ihrer selbst. Das Licht entfaltet erst das Band der Schwere, setzt die Ruhe in Bewegung, und ist in der Natur das innere Leben — mit Plato zu reden: die königliche Seele des Ganzen, die allgemeine Weltseele. Aus dem gegenseitigen Kampfe des Lichtes und der Schwere ist die ganze Gestaltung der gegenwärtigen Natur hervorgegangen. Deßwegen hat die Natur eine wahre Geschichte, und diese Naturgeschichte ist der Anfang der Weltgeschichte, weil in ihr ein ewiger Fortschritt stattfindet; ein ewiger Fortschritt aber setzt voraus, daß früher ein unvollkommnerer Zustand wirklich einmal gewesen ist, als der jetzige; ohne Fortschritt ist kein vernünftiges Leben, kein Leben ohne Kampf.

Der Proceß, in welchen Licht und Materie zunächst einzugehen hatten, um sich zur Welt zu gestalten und die Materie in ihre verschiedenen Formen zu setzen, ist der magnetisch-elektrisch-chemische. Der chemische Proceß ist der nur noch angehaltene organische Proceß und somit schon die Vorstufe der dritten und höchsten Potenz, welche die materielle Natur erreichen kann, der Potenz des organisch-selbstständigen Lebens.

Auf der Stufe der Materialität, bis zu welcher wir die Entwickelung des Naturwesens verfolgt haben, oder auf der Stufe der Endlichkeit trat das Licht als Subjectivität zweiter Potenz, als ein inneres, aber noch blindes und uneigentlich sogenanntes Anschauen hervor. Die Natur auf dieser Stufe ist zu betrachten als ein Wesen, dessen Seele oder bewegendes Princip das Licht ist; dieses unterwirft und beherrscht die Materie, in soweit die Schwere dieß gestattet; in diesem Kampfe entfaltet es die Materie und sich in derselben zu der ganzen Mannigfaltigkeit der Unterschiede, die, im Einzelnen betrachtet, endliche, unorganische Stücke oder unbelebte Dinge, im Ganzen aber als die belebten Glieder des unendlichen Naturleibes oder der ganzen materiellen Welt sind.

In sofern nun die Schwere als einigendes Princip in diesen endlichen Dingen waltet und als allverknüpfendes Band sich um und durch alle Wesen (als Band um das Verbundene) zieht, äußern die einzelnen Theile das Bestreben, sich gegenseitig zu fassen und an einander zu hängen; die Schwere erscheint also zwischen einzelnen Körpern als Cohäsionskraft, oder, was eben so viel ist, als Magnetismus; d. h. als der Ausdruck ursprünglicher Ganzheit und Einheit des Wesens in jedem Puncte seines Daseins. Das allgemeine Band sucht alles Einzelne zusammenzufassen und so die Materie überhaupt als eine Continuität, als Ganzes darzustellen. Die Ganzheit des materiellen Seins also könnte man sich vorstellen unter dem Schema eines unendlichen Magnets, d. i. einer Linie, deren Pole die Existenz, d. h. das Hervortreten der expansiven und contractiven Kraft in ihrer Wirksamkeit darstellen.

In wirklicher raumerfüllender Existenz aber ist die Materie nur darum, weil sie mit dem negativen Factor zugleich auch den positiven, raumgebenden, in sich hat, und weil sie in jedem Puncte des allgemeinen Magnets, den sie darstellt, wiederum Materie, d. h. Magnet ist, oder weil jeder einzelne Theil der Materie potentiell, möglicher Weise, wo es nur ist, zum wirklichen positiven und negativen Pol mit einem Indifferenzpuncte sich constituiren kann, und mithin jeder Theil, weil selbst Materie, auch so gut wie die Materie im Ganzen, das Bestreben haben wird, sich einzeln für sich zum Magnete zu machen, wie sich dieß besonders deutlich in dem Bestreben der Masse zum Krystallisiren zeigt. Alle besondere Materien oder Körper der Welt also werden das Bestreben zeigen, sich für sich zu vollkommenen Magneten zu gestalten, d. h. als Materien selbstständig zu sein. In sofern ist der Magnetismus das Princip, welches die Materie überhaupt als ein Ganzes, in diesem Ganzen aber wieder Theilganze setzt, also das Princip der Gestaltung, der Vereinigung in sich, im Ganzen wie im Einzelnen.

Nun aber bestehen, wie wir uns erinnern, alle einzelne Materien, oder was uns so erscheint, nur in dem relativen Plus oder Minus von Positivität und Negativität, wodurch

sie sich als Einzelnes von andern Einzelnen unterscheiden und im Gegensatze erhalten; will nun jedes sich zum Magnet, d. h. zur Ganzheit constituiren, so wird ein relativ Positiveres einem relativ Negativeren so viel Negativität entreißen — und umgekehrt — bis es sich in sich gleichsam in's Gleichgewicht und als Ganzes gesetzt hat. Differente Körper werden also sich zu vereinigen streben, sich attrahiren; indifferente dagegen, d. h. solche, die beide entweder vorwaltend negativ oder positiv sind, werden einander abstoßen, und so erscheint dasselbe Gesetz, welches dort als Magnetismus sich aussprach, hier im Conflict des Einzelnen mit Einzelnem als Elektricität. Die Elektricität ist das ewige allgemeine Band, welches in den Einzelnen die Unvollständigkeit jedes Einzelnen als solches, und mithin nur die Ganzheit von zweien Entgegengesetzten manifestirt, während der Magnetismus, als das zeitliche Band, in den Einzelheiten Ganzheit zu erfassen sucht. Bei elektrischen Erscheinungen ist der zu vereinigende Gegensatz des Positiven und Negativen an zwei verschiedene Individuen vertheilt, und bei der Berührung verliert einer an den andern dasjenige, was er für sich Besonderes hat, und wodurch er ein Besonderes, Unterschiedenes für sich war. Zwei verschiedene Körper, von denen einer positiv, der andere negativ ist, verhalten sich gegenseitig wie die beiden Pole eines Magnetes, aber sie verhalten sich in der Trennung von einander elektrisch, so wie sie sich in der Vereinigung magnetisch verhalten würden. Vereinigt man sie, so entsteht in der Berührung ein gemeinschaftlicher Indifferenzpunct, und sie stellen wieder einen Magnet — eine Ganzheit dar. In der ganzen Linie, welche vorhin als das Schema der Materie, also des allgemeinen Magnets, aufgestellt wurde, nimmt jeder einzelne Theil derselben seine Stelle entweder näher dem positiven oder näher dem negativen Pole ein; jeder Theil ist in sich wieder ein kleiner Magnet, aber jeder solche partielle Magnet, als ein Ganzes für sich betrachtet, verhält sich wieder zu andern solchen als relative Positivität oder Negativität, je nachdem er seine Stelle im ganzen Magnete näher diesem oder jenem Pole einnähme. Es giebt, so zu sagen, relativ positivere und negativere Magnete, die,

wenn sie sich berührten, zusammen nur wieder die beiden Pole eines Magnetes ausmachen würden, und diese Erscheinung ist die Elektricität. Elektricität also ist der Ausdruck oder die Darstellung der Duplicität von dem an sich Einen; Magnetismus ist der Ausdruck der Einheit von zwei Entgegengesetzten, er ist das in einem, was Elektricität in zwei Körpern ist.

Die Cohäsionserhöhung der Theile eines Körpers ist zugleich ein vollkommneres Magnetischwerden desselben; die Körper werden vollkommenere Magnete in sich, je fester sie zu einem Ganzen (d. i. eben zum Magnete) gebunden werden; dieses Binden ist die Wirkung der Schwerkraft in der Materie. Die Cohäsionsverminderung dagegen oder die Lösung der Gebundenheit wird die Wirkung des positiven Princips sein, des Lichtwesens. Das Lichtwesen, als das lösend-expandirende Princip, ist dem bindenden Magnetismus feindlich; es löset dessen Bande, wo es kann; wo dagegen die Cohäsionskraft mächtig wird, wird das Lichtwesen vertrieben, und zeigt sich freigeworden als Wärme; daher Wärme- oder sogar Lichtentwickelung bei jedem elektrischen Processe.

Da der Magnetismus im Ganzen und Einzelnen nur unter der Form der Identität, die Elektricität aber nur unter der Form der Duplicität existirt, so tritt das reelle Gesetz der Natur, Einheit im Gegensatz und Gegensätze in der Einheit zu sein, weder im Magnetismus allein, noch in der Elektricität allein vollständig hervor, sondern die Ganzheit des dynamischen Processes (die Identität der Indifferenz und Differenz) zeigt sich erst in demjenigen Vorgange, welcher beide Erscheinungen verbindet, im Galvanismus oder in dem auf ihm beruhenden Chemismus.

Im chemischen Processe also entsteht ein Drittes, nämlich ein höheres Band zwischen jenen beiden Wirksamkeiten, und in diesem Dritten vereinigen oder gleichen sich beide aus, indem sie beide von ihm beherrscht werden; sie verhalten sich zu diesem Höheren wie die Theile zur Ganzheit, oder wie Accidenzen zu Substanz (Substanz ist nicht von den Accidenzen verschieden, existirt nicht außer denselben, sondern ist

nur der Inbegriff, das Band derselben). Magnetismus und Elektricität also constituiren den chemischen Proceß, in welchem jedoch kein absolutes Schaffen, sondern nur Verwandeln stattfindet; jeder Theil der Materie verliert dabei als solcher seine Selbstständigkeit und wird zum Object, gleichsam zum Spiel einer freier gewordenen höheren Thätigkeit oder erhöhten Selbstbeweglichkeit der Natur. Alles chemische Trennen in eine auseinander gehaltene Duplicität besteht nach Schelling in einem Potenziren der Materie zu Sauerstoff und Wasserstoff: alle chemische Zusammensetzung ist dagegen ein Depotenziren der Materie zur Indifferenz des Wassers. „Im Reiche der Schwere ist als Ausdruck dieses dritten Bandes, der eigentlichen Identität, dasjenige, in welchem das Urbild der Materie am reinsten dargestellt ist, das Wasser, das fürnehmste der Dinge, von dem alle Productivität ausgeht und in das sie zurückläuft. Von der Schwere, als dem Princip der Verendlichung kommt ihm die Tropfbarkeit, von dem Lichtwesen, daß auch in ihm der Theil wie das Ganze ist*).

Im Reiche der Schwere überhaupt nämlich ist der Abdruck der Schwere als solcher, d. h. als überhaupt vor dem Lichte vorherrschender Potenz, die eigentlich sogenannte Materie, d. i. das Starre; der Abdruck des Lichtwesens als solches, d. h. überall, wo es relativ im Reiche der Materialität vorwaltet: die Luft; „hier nämlich zeigt sich im Einzelnen das Ganze entfaltet, da jeder Theil absolut von der Natur des Ganzen ist, während das Dasein des Starren eben darauf beruht, daß die Theile, relativ von einander verschieden, sich polarisch entgegengesetzt seien." Die Indifferenz von beiden also, das wahre Medium der materiellen Natur, ist das Wasser.

In so weit hatten wir es mit dem Sein der Natur als elementarischem, d. h. unorganischem, zu thum; ist dieses auch kein Chaos, so fehlt doch noch die Individuation der einzelnen Theile, d. h. die organische Ausbildung derselben; auf Individuation aber geht die Natur durchgängig aus. Ihr

*) Ueber das Verhältniß des Realen u. Id. S. XLII.

Fortschreiten im Großen und Ganzen war ein Unterscheiden des uranfänglich Ununterschiedenen, ein Entfalten des Unentwickelten und in der Subjectivität Zusammengenommenen, mithin ein Individualisiren zu unterschiedenen Theilen, und dieser Theile wieder in sich selbst, so jedoch, daß das positive Wesen in allen und jeden ewig das einige bleibt, so wie die Natur selbst als unsichtbares ewiges Band alles und jedes umschlingt und zum Ganzen vereinigt. So gliedert die Natur in ihrer Existenz sich überhaupt zur Welt, d. h. zur Totalität (der Theile) in der Einheit (des großen Ganzen); ihre Existenz ist als dieses lebendige Sich-gliedern ihr allgemeiner Selbstzweck. Betrachtet man so die Natur im Allgemeinen als e i n e n unendlichen Organismus, so ist jeder Theil in ihr nur dem Ganzen dienstbar, hat kein Dasein und keinen Zweck für sich, sondern der Zweck seines Daseins ist nur, eine bestimmte Function für das Ganze zu erfüllen; jeder hat seinen Zweck außer sich, ist nicht Selbstzweck, nicht Organismus für sich. Da nun aber die Natur, vermöge ihres Endzweckes, ihr eigenes Wesen selbst immer vollständiger zu entfalten und in dieser Entfaltung für sich selbst zum Objecte zu machen, auf immer größere Individuation der Objecte auch im Einzelnen ausgeht, so strebt sie eben so sehr, auch in dem Einzelnen relative Ganzheiten darzustellen, wie sie anderseits alle diese Ganzheiten wieder als Theilganze in den einen großen Organismus verschlingt. Das allgemeine Band also erweiset oder bejaht sich selbst auch verhältnißmäßig wieder im Einzelnen und stellt in diesem die Form der Ganzheit dar. „Wo aber dieselbe höhere Copula sich selbst bejaht im Einzelnen, da ist Mikrokosmus, Organismus, vollendete Darstellung des allgemeinen Lebens der Substanz in einem besonderen Leben. Dieselbe, Alles enthaltende und vorsehende Einheit, welche die Bewegungen der allgemeinen Natur, die stillen und stetigen, wie die gewaltsamen und plötzlichen Veränderungen nach der Idee des Ganzen mäßigt, und Alles stets in den ewigen Kreis zurückführt, dieselbe göttliche Einheit ist es, welche unendlich bejahungslustig, sich in Thier und Pflanze gestaltet und mit unwiderstehlicher Macht, ist der Moment ihres Hervortretens

entschieden, Erde, Luft und Wasser in lebendige Wesen, Bilder ihres Alllebens, zu verwandeln sucht*)."

So bleibt die Natur oder das allgemeine Wesen dabei nicht stehen, sich bis zum Lichtwesen potenzirt zu haben, sondern es will sich nun auch in dieser seiner neuen Duplicität und Wirksamkeit selbst wieder Object werden; es will Licht und Materie, wie sie mit einander im Kampfe liegen, und diesen Kampf selbst wieder vor sich haben, zum Objecte heraussetzen, und sich als neues Subject über diesen Kampf erheben und denselben beherrschen. Dieß aber geschieht, wenn die Natur sich zum Leben potenzirt. Als Lebensprincip, Lebens- oder Bildungstrieb (wie man es zunächst nennen mag) spielt sie schon freier mit Licht und Materie, als sie früher, da sie noch Licht war, mit der Materie waltete. Sie wird also jetzt = A der dritten Potenz.

Es ist zu zeigen, wie die Entwickelung der Natur bis zu dieser dritten Stufe gelange. Wir verließen sie oben in ihrer Activität als chemischen Proceß. Dieser konnte selbst schon angesehen werden als ein Organisiren, aber noch gleichsam continuirlich mißlingend, deßhalb, weil die Natur hier im continuirlichen Bewegen und Metamorphosiren ihrer selbst noch völlig in diesem Schwanken, wie das Meer im allgemeinen Ebben und Fluthen begriffen und befangen ist, an keinem Puncte sich gleichsam selbst erfassen und halten kann, weil das Schwanken jedes einzelnen Theiles einem Gesetze gehorcht, das für jeden außer ihm liegt. Die Natur also kommt hier in keinem ihrer Producte zu dem, was sie eigentlich ist, und als was sie sich darstellen will, sie erscheint nirgend als selbstständiges Leben in sich selbst. Dieses gelingt ihr erst, wo sie sich im Einzelnen als Selbstständigkeit, d. i. Organismus, offenbart.

Es ist also die Frage: wie wird der chemische Proceß zum organischen? Es ist im Voraus klar, daß in den chemischen Proceß noch etwas eintreten müsse, was in ihm bisher nicht lag; eben so klar ist es, daß dieses Etwas nirgend anderswoher kommen kann, als aus der Tiefe der un-

---

*) Verh. des Realen u. Id. S. XLV.

endlichen Natur selbst, d. h. potentiell schon vorhanden sein muß. Hinzutreten muß erstlich etwas zu dem chemischen Processe, weil dieser, sich selbst überlassen, sich alsbald zu Ruhe verfügen würde, indem die beiden, nach Gleichgewicht strebenden Principien, in deren Action er besteht, alsbald ihr Gleichgewicht finden und zu einem gemeinschaftlichen Producte sich neutralisiren würden. Jenes Etwas muß demnach als ein continuirlich äußerer Einfluß sich geltend machen, um den chemischen Proceß in den Organismen (Pflanzen und Thieren) durch stets erneute Störung des Gleichgewichts aufzuhalten, und so dem Proceß selbst Dauer zu verleihen. Es gehören also zum organischen Leben wiederum zwei Factoren; der eine (an sich selbst schon eine Duplicität von Factoren oder Kräften) in der individuell bestimmten Materie, der andere außerhalb derselben im Allgemeinen, in dem Alles umfließenden Aether — oder er gehört dem allgemeinen positiven Wesen der Natur überhaupt an. Die Dinge verhalten sich zu diesem positiven Factor als das Negative; in ihnen waltet das von der Schwere herkommende, gestaltende, das ursprüngliche Mischungsverhältniß bestimmende Princip (der materielle Begriff) des Dinges, als lebendige Bildungsnorm oder als mütterliches Princip. Das andere Princip aber liegt außer den einzelnen Dingen; es ist das continuirlich anregende, den Proceß unterhaltende, zum räumlich wirklichen Dasein entwickelnde Princip, also das väterlich zeugende, und entspricht dem Aether oder Lichtwesen. Das Licht also ist als positiver Factor der Vater; die Schwere, als negativ, die Mutter aller Dinge. Diese liegt als Grund und gestaltender Begriff in dem Wesen der einzelnen Dinge beschlossen und macht das individuelle Wesen selbst aus; es ist ein Theil jener unendlichen Potenz, die sich im Endlichen selbst bejaht.

Nun aber sind gar nicht die fertigen todten Producte, die Dinge als formirte Materie (als das Gebundene) die Hauptsache, sondern das Bewegen und Bilden selbst; nicht das Product, sondern das Produciren ist das Leben der Natur, d. h. ist die wahre Natur selbst; sobald es zum fertigen (neutralisirten) Product gekommen, ist auch das Caput

mortuum fertig, und das Leben hat ein Ende. Die ganze materielle Natur, so weit sie in bewegungslosen Producten besteht, ist nur der in seinen Producten bereits erstorbene Geist, geformter Stoff in seiner Starrheit überall nur ein Monumentum der Vergangenheit. Der Proceß selbst ist die Hauptsache, denn er ist das Leben, und das Leben ist die continuirliche Existenz; weiter giebt es kein Dasein für das Einzelne als dieses Werden in der Zeit; die Form dieses Werdens oder das Gesetz dieser Bewegung ist das lebendige Sich-selbst-darstellen und Begreifen der Natur.

Das Leben und Dasein der organischen Wesen hängt also davon ab, daß der in ihnen ablaufende chemische Proceß immer wieder erneut, daß in ihnen ein antagonistischer Proceß continuirlich dem ersteren Processe entgegengesetzt werde, und so ist das organische Leben ein Proceß von Processen, die sich in ihrer Aufeinanderfolge wechselseitig immer wieder von Neuem hervorrufen. Die uns bekannten Organisationen zerfallen in Thiere und Pflanzen. Die Pflanze stellt den organischen Proceß noch auf einer niederern Stufe dar, als jenes. Der chemische Proceß, worin das sogenannte Pflanzenleben (die Vegetation) besteht, ist eine continuirliche Zerlegung in Wasserstoff und Sauerstoff; ersterer, als das Brennbare, bleibt in der Pflanze (als Kohlenstoff) zurück, das Oxygen wird ausgeathmet, und die Organe der Pflanze, ihre Blätter, sind weiter nichts, als das in dieser Function des Ausathmens gleichsam verhärtete Werk. (So wie man etwa sagen könnte, ein Krystall ist nichts als die gleichsam geronnene Bewegung des Krystallisirens.) So schreitet die Pflanze immer fort zu einem Zustande größerer Desoxydation, und die Frucht ist endlich dasjenige, was den Körper der Pflanze als völlig desoxydirtes **Combustibile** zurückläßt. Das Leben der Pflanze also kann nur dadurch eine Zeit lang unterhalten werden, daß ihr immer neues Oxygen zugeführt wird, welches sie ihrer Natur nach ausscheiden muß, und dieß geschieht durch das Licht; das Licht entwickelt in derselben immer neues Oxygen, und ruft dadurch u. a. auch die bekannte Erscheinung der Färbung hervor, welche verschwindet, sobald die Pflanze dem Lichte entzogen wird.

Im animalischen Processe dagegen findet gerade das Umgekehrte statt. Die thierische Nutrition besteht in einem continuirlichen Aufnehmen und in sich Zurückhalten von Sauerstoff. Die Lebensluft (Sauerstoffgas), welche die Pflanze aushaucht, wird in der thierischen Lunge zersetzt, d. i. in das Blut aufgenommen, mit dem Blute durch die Arterien in die verschiedenen Organe des Körpers vertheilt, hier wieder von Neuem absorbirt, so daß das Blut desoxydirt durch die Venen wieder zurückströmt, um hier von Neuem Oxygen aus der Luft aufzunehmen und den Kreislauf zu beginnen. In den Organen also muß eine gewisse Anziehungskraft und Capacität für das aus dem Blute zu absorbirende Oxygen unterhalten werden, damit der Proceß nicht still stehe. Dieses continuirliche Herstellen der Capacität in den Organen besteht in der ihnen verliehenen Irritabilität, welche sich als Beweglichkeit kundgiebt.

So hat also die organisirende Natur dem animalischen Processe im Thiere selbst die Irritabilität entgegengesetzt und dadurch verhindert, daß der erste stillstehe oder sich mit wenigen Athemzügen erschöpfe. Sie hat demnach in dem Thiere vereinigt, was in andern Producten nur gesondert erscheint, sie hat dem chemischen Processe einen Gegensatz in sich selbst verliehen, der in einem und demselben Subjecte sein Stillstehen selbst verhindert. Dadurch wird vorerst schon die Selbstbeweglichkeit begreiflich, durch welche sich das Thier vor der Pflanze auszeichnet. Das System seiner Bewegungen ist ein in sich selbst abgeschlossener Mechanismus, und eben deßhalb, weil er in einem Individuo abgeschlossen ist, konnte er zur freien, d. h. zur Selbstbewegung kommen. Es konnte dazu kommen, allein daß es wirklich dazu kommt, hängt noch von einem dritten Vermögen der animalischen Natur ab, welches der Irritabilität eben so wie diese dem chemischen Processe (der Reproduction) entgegengesetzt ist; nämlich von der im Thiere zuerst erwachenden Sensibilität. Erst in dieser Triplicität der Functionen (eine Partie des Systems, die vorzüglich Eschenmeyer bearbeitete,) stellt sich das Leben als ein organisches Ganzes in sich abgeschlossen dar. Die Irritabilität kann vorgestellt werden als

Trieb nach Bewegung, und als solcher vertritt sie das positive, räumlich anschauende, expandirende Moment. Dieser Trieb aber ist an sich ohne alle Bestimmungen, gleichsam völlig formlos; Form und eigenthümliche Bestimmung bekommt er erst durch das negative Moment, als welches hier die Sensibilität eintritt. Dieses ist ihrerseits ganz durch die innere individuelle Natur des Subjects bestimmt; von dieser nämlich hängt es lediglich ab, welche Eigenthümlichkeit jedwede Wirkung von außen auf das Subject annehmen wird; so ist z. B. die Erschütterung der Luft nur für ein hörendes Ohr Schall, das Süße nur für die Zunge süß, das Licht nur für das Auge Licht u. s. w., und so sind alle Bewegungen das, als was sie erscheinen, nur in und für das organische Wesen, von welchem sie aufgefaßt werden. Nur durch die bestimmte Art von Reaction, welche ein Wesen seiner Natur gemäß dem Eindrucke entgegensetzt, wird dieser Eindruck das, was er für dasselbe ist — nur durch eine bestimmte Art von Reaction — also durch eine Activität im Conflict mit Passivität, durch eine innere specifische Bewegung, und zwar durch willkührliche Bewegung; diese aber beruhte auf der Irritabilität, und so bestimmen sich Irritabilität und Sensibilität gegenseitig, indem jene, so zu sagen, den Stoff, das Positive, diese die Form, das Negative, giebt, beide zusammen also erst die Gestaltung hervorbringen, welche als das eigenthümliche Leben organischer Wesen betrachtet werden kann. „Fassen wir endlich," sagt Schelling *), „Irritabilität und Sensibilität in einem Begriffe zusammen, so entsteht der Begriff des Instinctes (denn der Trieb zur Bewegung, durch Sensibilität bestimmt, ist Instinct); und so wären wir denn durch allmählige Trennung und Wiedervereinigung entgegengesetzter Eigenschaften im Thiere auf die höchste Synthesis gekommen; in welcher das Willkührliche und Unwillkührliche, Zufällige und Nothwendige der thierischen Functionen vollkommen vereinigt ist."

*) Weltseele S. 292.

Im animalischen Processe dagegen findet gerade das Umgekehrte statt. Die thierische Nutrition besteht in einem continuirlichen Aufnehmen und in sich Zurückhalten von Sauerstoff. Die Lebensluft (Sauerstoffgas), welche die Pflanze aushaucht, wird in der thierischen Lunge zersetzt, d. i. in das Blut aufgenommen, mit dem Blute durch die Arterien in die verschiedenen Organe des Körpers vertheilt, hier wieder von Neuem absorbirt, so daß das Blut desoxydirt durch die Venen wieder zurückströmt, um hier von Neuem Oxygen aus der Luft aufzunehmen und den Kreislauf zu beginnen. In den Organen also muß eine gewisse Anziehungskraft und Capacität für das aus dem Blute zu absorbirende Oxygen unterhalten werden, damit der Proceß nicht still stehe. Dieses continuirliche Herstellen der Capacität in den Organen besteht in der ihnen verliehenen *Irritabilität*, welche sich als Beweglichkeit kundgiebt.

So hat also die organisirende Natur dem animalischen Processe im Thiere selbst die Irritabilität entgegengesetzt und dadurch verhindert, daß der erste stillstehe oder sich mit wenigen Athemzügen erschöpfe. Sie hat demnach in dem Thiere vereinigt, was in andern Producten nur gesondert erscheint, sie hat dem chemischen Processe einen Gegensatz in sich selbst verliehen, der in einem und demselben Subjecte sein Stillstehen selbst verhindert. Dadurch wird vorerst schon die Selbstbeweglichkeit begreiflich, durch welche sich das Thier vor der Pflanze auszeichnet. Das System seiner Bewegungen ist ein in sich selbst abgeschlossener Mechanismus, und eben deßhalb, weil er in einem Individuo abgeschlossen ist, konnte er zur freien, d. h. zur *Selbst*bewegung kommen. Es *konnte* dazu kommen, allein daß es wirklich dazu kommt, hängt noch von einem dritten Vermögen der animalischen Natur ab, welches der Irritabilität eben so wie diese dem chemischen Processe (der Reproduction) entgegengesetzt ist; nämlich von der im Thiere zuerst erwachenden *Sensibilität*. Erst in dieser Triplicität der Functionen (eine Partie des Systems, die vorzüglich *Eschenmeyer* bearbeitete,) stellt sich das Leben als ein organisches Ganzes in sich abgeschlossen dar. Die Irritabilität kann vorgestellt w[illegible]

Trieb nach Bewegung, [illegible]
tive, räumlich ausschließende, [illegible]
Trieb aber ist an sich [illegible]
völlig formlos; Form und [illegible]
kommt er erst durch das negative [illegible]
die Sensibilität eintritt. [illegible]
innere individuelle Natur des [illegible]
nämlich hängt es lediglich ab, [illegible]
wede Wirkung von außen auf das [illegible]
so ist z. B. die [illegible]
des Ohr Schall, das [illegible]
Licht nur für das Auge [illegible]
Bewegungen das, [illegible]
das organische Wesen, [illegible]
Nur durch die bestimmte Art [illegible]
sen seiner Natur gemäß [illegible]
dieser Eindruck das, [illegible]
eine bestimmte Art [illegible]
vität im Conflict mit [illegible]
sche Bewegung, und [illegible]
diese aber beruhet auf der [illegible]
sich Irritabilität und Sensibilität [illegible]
so zu sagen, den Stoff, das [illegible] die Form, [illegible]
Negative, giebt, beide zusammen [illegible]
hervorbringen, welche [illegible]
scher Wesen betrachtet werden kann. „[illegible]
sagt Schelling *), „Irritabilität und Sensibilität in [illegible]
Begriffe zusammen, so entsteht der Begriff des Instinct[illegible]
(denn der Trieb zur Bewegung, durch Sensibilität [illegible]
ist Instinct); und so können wir denn [illegible]
nung und Wiederverwirklichung [illegible]
im Thiere auf die höchste Synthesis [illegible]
das Willkührliche und Unwillkührliche, [illegible]
wendige der [illegible] Functionen [illegible]

*) [illegible]

Elfte Vorlesung.

(Fortsetzung.)

Wir waren, m. H. H., am Schlusse des letzten Vortrags dahin gelangt, die innern Vorgänge der thierisch=organischen Natur als ein Getriebe von Reproduction, Irritabilität und Sensibilität zusammen in Eins zu fassen. Irritabel ist die thierische Natur, in sofern sie auf erhaltene Reize in Selbstbewegung ausbricht; das Thier erscheint vermöge der Abgeschlossenheit seines Organismus hier zunächst als vollkommenes Automat, es wird nicht mehr blos, wie unorganische Massen, mechanisch von außen bewegt, sondern es bewegt sich dynamisch aus sich selbst; und wenn auch diese Selbstbewegung nur auf Anreizungen von außen erfolgte, so wäre und bliebe sie trotz dessen immer lebendige — d. i. organisch selbstige Bewegung. Dieser Irritabilität nun war die Sensibilität beigegeben oder eigentlich entgegengesetzt. Unter dieser können wir uns jedoch vor der Hand noch nicht das vorstellen, was man eigentlich Empfindungsvermögen nennt; denn insgemein mischt sich hierbei schon der Begriff des Innewerdens oder Bewußtseins ein, den wir zur Zeit noch nicht abgeleitet haben. Sensibilität bedeutet uns hier in der Sphäre der Objectivität eben auch nur soviel, wie eine gewisse Art von Bewegungen, die den Bewegungen der Irritabilität entgegengesetzt sind; so daß, wenn wir diese als die positiv expansiven (die Capacität der Organe vermehrenden) betrachten, wir die Actionen der Sensibilität als die negativ einschränkenden und bestimmenden ansehen müssen. Die Sensibilität ist also die normirende und bestimmende Thätigkeit des Individuums, sie legt allen von der Irritabilität ausgehenden Bewegungen das Gesetz oder die Form an, giebt ihnen diejenige Qualität, die sie haben müssen, um der realen Idee des Gan-

zen zu entsprechen, oder diese Idee zeit-räumlich darzustellen; sie bringt also in die Sphäre der Irritabilität, und durch diese in die ganze Reproductionssphäre die Eigenthümlichkeit der Gattung, und prägt den Begriff derselben in dem Sein des Individuums aus.

Sensibilität und Irritabilität zusammen geben demnach den Begriff des Instinctes, d. h. eines Naturtriebes, der durch Empfindung bestimmt wird — durch Empfindung — d. h. hier aber noch nicht durch ein mehr oder weniger deutliches Bewußtsein, sondern es drückt nur das Materielle der Empfindung aus, nämlich dasjenige, was wir früher schon als die im leiblichen Organ vorgehenden Bewegungen und vorhandenen Bestimmungen kennen gelernt haben. M. v. Zuhörer werden sich erinnern, daß wir in der Theorie des Bewußtseins *) davon ausgingen, daß das unreflectirte, bewußtlose Wirken der Seelenkräfte auf gleicher Stufe mit dem Wirken der sogenannten blinden Naturkräfte stehe, und daß nichts Anderes den Unterschied zwischen bewußtlosen und bewußten Thätigkeiten ausmache, als nur der Mangel an Reflexion auf sich selbst, welche erst in einem Subjecte eintreten könne, welches wirklich an sich selbst individuelles Subject, d. h. organisches Ganze, und nicht wiederum bloßer Theil von einem Andern sei. Nur in einem solchen Subjecte, wie wir es hier bereits in der Naturphilosophie von Stufe zu Stufe herangehoben und construirt haben, nur in einem solchen für sich selbst ein lebendiges Ganzes ausmachenden und mit willkührlicher Bewegung ausgestatteten Subjecte ist die Thätigkeit der Natur zur individuellen Selbstthätigkeit geworden, und hat einen Grad von Selbstbeweglichkeit und Freiheit erlangt, bei welchem es erst möglich ist, die letzte und höchste Reflexion zu vollbringen, und dadurch den schlagenden Blitz des Bewußtseins, d. h. des Selbstbewußtseins, dem Naturwesen zu entlocken.

Irritabilität und Sensibilität, wie wir sie bisher kennen gelernt haben, gehören aber noch ganz der Sphäre jener blinden Thätigkeit an, die in den niedern (thierischen) Regionen

---

*) S. oben S. 204.

des menschlichen Lebens waltet; sie sind an sich bewußtlos. Der Act des Bewußtwerdens aber bestand, wie wir sahen, darin, daß die, vorerst ganz in ihr Product eingegangene und darin gleichsam absorbirte Thätigkeit sich vom Producte losmache, sich frei für sich selbst wiederhole, als Thätigkeit anschaue, und sich dadurch ebenso zum Selbstobjecte werde, wie sie früher Object nur für einen außenstehenden Beschauer war. Würde also die Thätigkeit, welche instinctmäßig blind vorgeht, sich in sich selbst auf diese Weise auf's Neue zum Objecte machen, so würde aus der bewußtlos vorhandenen Zuckung und Regung — aus dem Empfundenen — Empfindung, d. i. der erste Grad von Bewußtsein entspringen. So lange die Thätigkeit des lebendigen Subjects noch ganz mit eingeht in ihr Product, ist keine wirkliche innere Entgegenstellung von Idealem und Realem, von Subject und Object, mithin kein Bewußtsein. Das Thier empfindet, aber wie im Traum; es empfindet nicht, daß es empfindet; es sieht nicht, daß es sieht.

Die neue Stufe, welche das Naturwesen erst im Menschen vollkommen ersteigt, wird wiederum auf demselben Processe, wiederum auf jener inneren Spaltung und Gegensetzung (bei zugleich festgehaltener Einheit) beruhen; wobei denn nun endlich gänzlich und auf einmal Alles, was bisher immer nur als Objectives — als das ganze Reich der bewußtlos wirkenden Natur, oder zuletzt als Subject-Object, aber in ununterschiedener Durchdringung war, entschieden auf die andere Seite, auf die der Objectivität tritt, und dießseits nur die reine Subjectivität zurückläßt. Das absolute Subject, welches während dieses Processes als Leben, A^3, sich verhielt, wird nun auf der Stufe des Bewußtseins, als Geist A^4 zu nennen sein; dieses Subject steht nun als reines Wissen oder idealistisches Moment der ganzen vorigen Sphäre als dem Realen und Objectiven, gegenüber, es existirt nur als Wissen, und hat alles Uebrige als seiende Welt gleichsam sich gegenüber. Mit dieser Stufe sind wir in eine andere Region eingetreten, in die des Geistes, wovon später ein Mehreres. Hier aber wird es zunächst klar, daß Alles, was uns nun als objec-

tiv erscheint, ebendarum auch für das Reale, Alles, was als subjectiv zurückbleibt, für das Ideale, für ein bloßes Denken und Wissen als solches, gilt. Auch das Objectivgewordene, wissen wir nun, ist an sich nichts als Thätigkeit oder Bewegung durch und durch; das, was als gegenständliches Sein, Stoff oder Materie und Kern der Erscheinungen dem gewöhnlichen Verstande vorschwebt, ist nichts als jene Selbstthätigkeit der Natur, die sich selbst so lange für sich selbst wiederholt, bis ihr diese ihre Thätigkeit in ihrer reinen Form, oder bis zuletzt bloß diese reine Form, das Gesetz dieser Alles ausmachenden und bestimmenden Thätigkeit ihr selber abstract vorschwebt; bis sie also erkennt und durchschaut, daß alles Seiende nur Thätigkeitsbestimmung, nur Form ihrer selbst ist, und daß sie selbst, die schaffende Natur, eins und dasselbe mit ihrer Form ist und nur in dieser Form wirkt — d. i. wirklich ist. So hat sich denn am Schlusse dieser übersichtlichen Darstellung, wie ich hoffe, mit ausreichender Klarheit ergeben, daß das Ideale und Reale, was sich dem gewöhnlichen Verstande als zwei unvereinbare Gegensätze darstellt, oder das Wissen (Denken) und Sein, in der That nun wie zwei Pole eines und desselbigen an sich Indifferenten verhält, oder daß Real und Ideal identisch sind im Absoluten *). Hiermit wären wir denn aber auch durch den Lauf der Untersuchung zu unserem Ausgangspuncte zurückgekehrt, und ich wiederhole nicht länger, was sich aus meinem vorletzten Vortrage hieran von selbst wieder anknüpft.

Wenn das Resultat der Naturwissenschaft darin bestand, daß alle Kräfte des Universums zuletzt auf vorstellende Kräfte zurückkommen, wenn alles Entstehen und Leben, wenn also die ewig sich selbst gebärende Natur zwar ein in sich blinder Dynamismus (um nicht zu sagen Mechanismus) ist, aber ein Dynamismus oder Organismus, der nur das unbewußte Denken darstellt, dasselbe geistige Thätigsein, welches auch in uns Menschen zuerst unbewußt und unwillkührlich vorgeht, ehe es sich in seinem eignen Reflexe erscheint und be-

---

*) Vergl. u. A. Schelling's Vorlesungen über die Methode des academ. Studiums. Tübingen, 1803. S. 11 fgd.

wußt wird — so wird auch eben um dieser Identität willen alle Thätigkeit der Natur an sich zweckmäßig sein, oder uns so erscheinen, ob sie gleich an sich blind ist, und keine Vorstellung von den Zwecken hat, die sie unwillkührlich verfolgt und erreicht. Die Natur wirkt durchaus zweckmäßig, aber nicht absichtsvoll, alle ihre Producte werden also zweckmäßig sein, ohne doch von ihr mit dem Bewußtsein eines Zweckes, d. h. mit Absicht, hervorgerufen zu sein. Mithin kann man auch sagen: die Natur wirkt ohne Bewußtsein vernünftig, oder: das ganze in der Natur sich darstellende System des Wirkens und Lebens ist die existirende Vernunft; ein Satz, den späterhin Hegel in den prägnanteren Ausdruck verwandelte: „Alles, was wirklich ist, ist vernünftig."

Im menschlichen Bewußtsein, wo Wissen und Sein sich schon getheilt haben, geht vor der Handlung der Gedanke und die Absicht vorher, die Handlung realisirt diesen Gedanken; das Product wird vorher als Idee, dann erst als Gegenstand fertig. In der Natur ist dieß anders; hier wird das Product fertig, ohne daß eine deutliche Vorstellung davon vorhergegangen; es wird — sagen wir — gedankenlos, instinctartig geschaffen, d. h. nach Gesetzen, welche die Gesetze des Denkens sind, aber nicht als solche reflectirt und erkannt werden. In der ganzen Natur also wird sich uns zwar Zweckmäßigkeit und Weisheit zeigen, aber bloß deßwegen, weil die bewußtlose Thätigkeit der Natur — das Traumleben des Naturgeistes in seiner Bewußtlosigkeit — nothwendig harmonirt mit der bewußtvollen Thätigkeit; oder eigentlich, weil jene an sich dasselbe ist, was diese für sich geworden ist.

Ich soll also dieser Ansicht zufolge die Natur nicht betrachten als das blinde Werkzeug oder als die todte Materie, womit ein bewußtvoller Weltbaumeister bestimmte, deutlich vorgesehene Absichten realisirt, die der Materie an sich fremd wären, ihr gleichsam nur äußerlich aufgedrückt würden. Bei einer solchen Ansicht würde einerseits der Gott, der dieß thäte, zwar außerweltlich, aber auch nur ein Weltbaumeister, ein Demiurg, nicht aber wahrer Welturheber dem Stoffe und der Form nach sein, und anderseits bliebe die Welt-

masse ein todtes Substrat oder Chaos, und wäre das, als was sie dem verschlossenen Sinne gewöhnlich erscheint, ein lebloser, kraftloser Teig, der nur für die Hand eines Künstlers da läge, von dem man aber gar nicht begreifen könnte, wie und durch was für Kraft er nur so für sich allein zur Existenz gekommen sei und fortdauere. So raubt man der Natur allen Zauber, den sie für uns nur dadurch hat, daß wir sie als ein uns homogenes, selbstlebendes Wesen betrachten, in ihr einen, freilich im tiefen Schlummer liegenden, aber doch athmenden und geheimnißvoll wirkenden Geist ahnen, der wie die Seele des Säuglings, die an ihrem eignen Körper webt, lebendig und der unsrigen gleich ist in Allem; nur daß dort Alles noch in der innern Fülle der Anlage (Idee) verborgen liegt, was sich uns bereits zu unübersehbarem Reichthume erschlossen hat. Daher die Sympathie des sinnigen Beobachters mit dem schlummernden Kinde; daher der Reiz der Natur für den sympathisirenden Menschen, welche keine Dichter schöner als die deutschen, und unter den deutschen keiner sinniger ausgesprochen hat, als unser Tieck, besonders in mehreren Stücken seines Phantasus, im Zerbino u. a. Alle Fäden dieses ahnungsvollen Mitgefühls und Mitverstehens sind zerrissen, sobald die bewußtlose Natur zum bloßen Kunstgebilde einer früheren außerweltlichen Intelligenz gemacht wird, sobald, wie ein anderer Dichter sagt, „seelenlos ein Feuerball sich dreht, wo vorher Lebensfülle in der Schöpfung floß.“

„Durch das Bestreben,“ sagt Schelling*), „die Natur aus einer zweckmäßigen, d. h, absichtlichen, Production zu erklären, wird der Charakter der Natur und eben das, was sie zur Natur macht, aufgehoben. Denn das Eigenthümliche der Natur beruht eben darauf, daß sie in ihrem Mechanismus, und obgleich selbst nichts als blinder Mechanismus, doch zweckmäßig ist. Hebe ich den Mechanismus auf, so hebe ich die Natur selbst auf. Der ganze Zauber, welcher z. B. die organische Natur umgiebt, beruht auf dem Widerspruche, daß diese Natur, obgleich Product blinder Naturkräfte, doch durchaus und durch-

*) System des transscendentalen Idealismus. S. 446 fgd.

ein zweckmäßig ist. — Ist die Natur uns gegenüber nichts mehr als ein Aggregat todter Gegenstände, die der Zufall zusammengewürfelt, oder — was hier eben so viel ist — eine ihr fremde Macht geordnet, damit wir Nahrung und Unterhalt finden sollen, so ist sie dem philosophischen so wie künstlerischen Blicke verhüllt. Dem begeisterten Forscher allein ist sie die heilige und ewig schaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeugt und werkthätig hervorbringt *)."

Das immanente Leben in der Natur ist eben jene unreflectirte Anschauungsweise, welche bewußtlos doch wie Bewußtsein, und als blinder Naturtrieb um so sicherer zweckmäßig wirkt, da Zweck und Richtung noch nicht frei geworden, sondern noch gleichsam gebunden in der Kraft selbst liegen. Sollen wir aber von diesem bewußtlosen Wirken der Natur in und außer uns einen deutlichen Begriff haben, und verständlich davon sprechen, so kommt Alles darauf an, daß man die Schwierigkeit löse, wie man sich von einem bewußtlosen Zustande oder Wirken eine bewußtvolle oder doch wenigstens analoge Vorstellung machen könne. Um also das Wirken der Natur vollkommen begreifen zu können, müßte sich in unsrer eignen Intelligenz eine psychische Erscheinung, nämlich eine solche Art des Anschauens aufzeigen lassen, bei welcher das Ich für sich selbst zugleich bewußt und auch bewußtlos handelte — bewußtlos, um der Natur gleich zu stehen, aber doch auch zugleich bewußt, um eben dieses Naturwirken in sich selbst zugleich beobachten zu können. Mit einer solchen Thätigkeit wäre ohne Zweifel das ganze Problem der Transscendentalphilosophie gelöset, und wir wären vollkommen hinter das Geheimniß gekommen, welches die Natur und wir uns selbst sind.

Dieser Widerspruch aber wird factisch in uns gelöset durch das Vorhandensein der productiven Einbildungskraft und der dichterisch-künstlerischen Wirksamkeit derselben in uns. Diese faßt in sich, was in der Natur und im Denken sonst nur getrennt erscheint, nämlich die Identität des bewußten und be-

---

*) Abhandl. über das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur. Philos. Schriften Bd. I. S. 346.

wußtlosen Wirkens im Ich, mit dem ausdrücklichen Selbstbewußtsein dieser Identität. Reflexion und Anschauung, oder das freie, sich selbst beobachtende Denken und hinwiederum das traumähnliche Hingegebensein an die Phantasie, welche ihr Spiel mit unsern Geisteskräften zu treiben scheint — diese beiden Zustände scheinen unvereinbar, der eine scheint stets in dem Maße zurückzuweichen, wie der andere sich einstellt, gleich den beiden Eimern, von denen es heißt: „und bringst du diesen an den Mund, schwebt jener in dem tiefsten Grund." Nur dem Dichter oder Künstler gelingt es auf wunderbare Weise; indem er die Natur seines Geistes, des absoluten und unendlichen Götterfunkens in ihm, blindlings wirken läßt und sich ihr hingiebt, ist er es doch selbst, der da wirkt und bis auf einen gewissen Grad vorbedachter Weise, nach Begriffen, mit Absicht und Berechnung wirkt. Er fühlt sich begeistert, d. i. wie von Geistern besessen, ein δαιμόνιος im ältesten Sinne des Wortes; er fühlt ein Streben und Leben in sich, ein Unendliches, welches sich, fast ohne sein Zuthun, hervordrängen und darstellen will, dieß aber nur kann in endlichen und begrenzten Formen. Er wird sich dessen bewußt, und spricht es aus mit höchst treffender Sicherheit; aber er spricht es niemals ganz aus; es bleibt dem wahren Künstler immer unendlich viel zurück in der unergründlichen Schöpfertiefe seines Geistes. Von diesem Widerspruche des an sich Unendlichen, Unausdenklichen, welches doch in die Grenzen einer Anschauung gefaßt, des unerfaßlich Bewußtlosen, welches doch in einer Anschauung begriffen werden soll, davon muß nun auch jederzeit das echte Kunstwerk Zeugniß geben, denn dieses ist ein willkührlich-unwillkührliches, gewolltes und geschaffenes und doch nur wie durch ein Wunder gelungenes — es ist das Product dessen, was man — entsprechend dem Instincte des Thieres — im Kreise der bewußten Vernunft eigentlich mit dem Worte Genie bezeichnet.

Um den Unterschied und das Verhältniß von Natur- und Kunstproduct noch deutlicher zu machen, kann ich mich nicht enthalten, diesen Abschnitt mit einer Stelle aus der classischen Rede zu beschließen, welche Schelling im Jahre

1807 in der Akademie zu München „über das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur" *) gehalten hat.

„Soll die Kunst die Nachahmerin der Natur sein, so muß sie dieser schaffenden Naturkraft nacheifern, nicht das hohle Gerüst ihrer äußern Formen mühsam architektonisch auffassen und davon ein eben so leeres Bild auf die Leinwand übertragen. Nur den sinnbegabten Hellenen, welche überall die Spur lebendig wirkenden Wesens fühlten, konnten aus der Natur wahrhafte Götter entstehen. Wenn wir die Dinge nicht auf das Wesen in ihnen ansehen, sondern auf die leere abgezogene Form, so sagen sie auch unserm Innern nichts." — „Betrachtet die schönsten Formen, was bleibt übrig, wenn ihr das wirkende Princip aus ihnen hinweggedacht habt? Nichts als lauter unwesentliche Eigenschaften, dergleichen Ausdehnung und räumliches Verhältniß sind. Daß ein Theil der Materie neben und außer dem andern ist, trägt dieß irgend etwas zu seiner innern Wesenheit bei, oder trägt es vielmehr gar nichts bei? Offenbar das Letztere. Nicht das Nebeneinandersein macht die Form, sondern die Art desselben; diese aber kann nur durch eine positive, dem Außereinander vielmehr entgegenwirkende Kraft bestimmt sein, welche die Mannigfaltigkeit der Theile der Einheit eines Begriffs unterwirft, von der Kraft an, die im Krystall wirkt, bis zu der, welche wie ein sanfter magnetischer Strom in menschlichen Bildungen den Theilen der Materie eine solche Stellung und Lage zu einander giebt, durch welche der Begriff, die wesentliche Einheit und Schönheit, sichtbar werden kann." — „Aber nicht bloß als thätiges Princip überhaupt, als Geist und werkthätige Wissenschaft muß uns das Wesen in der Form erscheinen, damit wir es lebendig fassen. Kann doch alle Einheit nur geistiger Art und Abkunft sein, und wohin trachtet alle Forschung der Natur, wenn nicht dahin, selbst Wissenschaft in ihr zu finden? Denn das, worin kein Verstand wäre, könnte auch nicht Vorwurf des Verstandes sein, das Erkenntnißlose selbst nicht erkannt werden. Die Wissenschaft,

---

*) Philos. Schriften Bd. 1. S. 347. 357.

durch welche die Natur wirkt, ist freilich keine der menschlichen gleiche, die mit der Reflexion ihrer selbst verknüpft wäre; in ihr ist der Begriff nicht von der That, noch der Entwurf von der Ausführung verschieden. Darum trachtet die rohe Materie gleichsam blind nach regelmäßiger Gestalt, und nimmt unwissend rein stereometrische Formen an, die doch wohl dem Reiche der Begriffe angehören und etwas Geistiges sind im Materiellen. Den Gestirnen ist die erhabenste Zahl und Meßkunst lebendig eingeboren, die sie ohne einen Begriff derselben in ihren Bewegungen ausüben. Deutlicher, obwohl ihnen selbst unfaßlich, erscheint die lebendige Erkenntniß in den Thieren, welche wir darum, wandeln sie gleich besinnungslos dahin, unzählige Wirkungen vollbringen sehen, die viel herrlicher sind als sie selbst: den Vogel, der von Musik berauscht, in seelenvollen Tönen sich selbst übertrifft, das kleine kunstbegabte Geschöpf, das ohne Uebung und Unterricht leichte Werke der Architektur vollbringt, alle aber geleitet von einem übermächtigen Geiste, der schon in einzelnen Blitzen von Erkenntniß leuchtet, aber noch nirgends als die volle Sonne, wie im Menschen, hervortritt." —

Wir waren im Verfolg des dynamischen Naturprocesses fortgeschritten bis zu der Stufe, wo das Subjective als A der vierten Potenz sich emporgerungen hatte zum reinen Wissen, oder zur Geistigkeit. Auf dieser Stufe also ist es weiter nichts als W i s s e n; als Geist in diesem Sinne ist es also nicht irgend ein materielles Substrat, mit Bewußtsein ausgestattet, sondern es existirt, hier endlich von allem Objectiven und Materiellen gereinigt, in seiner vollkommenen Subjectivität bloß als reine idealistische Thätigkeit, als Wissen, welches die ganze reale Welt des Seins als etwas ihm Entgegengesetztes, als Sein, vor sich hat: es ist das Anschauen von seinem Anschauen selbst geworden. Als solches existirt es in der Natur nicht weiter als in der Gattung des Menschen. Mit diesem Wissen steht das Unendliche, nämlich das Geistige, das Wissen der Natur und (in so weit der Mensch selbst reales Naturproduct ist) der Mensch

sich selbst gegenüber; in ihm selbst aber eröffnet sich ein neuer Proceß, den das Ideale für sich allein eingeht. Das Denken nämlich macht sich selbst wieder in immer höheren Instanzen zum Gegenstande der Selbstbeschauung oder Besinnung auf sich selbst. So wird z. B. die an sich schon ideelle Anschauung oder Vorstellung, als Gedankenbild wieder zum Object einer höheren Selbstanschauung des denkenden Subjects; die gesammte Thätigkeit steigert sich im Individuum sowohl theoretisch als praktisch von der Stufe des Fühlens und Empfindens zur Stufe des Anschauens, Vorstellens und Begehrens und von dieser endlich zur Vernunft im Denken und Thun, weil auch das Individuum in keiner Art von Befangenheit und Unfreiheit vermöge seiner eingeborenen Natur bleiben will, und so erreicht denn der menschliche Geist, wie eine wahre Psychologie lehrt, nach und nach in sich selbst die Stufe des hellsten Selbst- und Weltbewußtseins, welche Emporhebung auch zugleich eine wahrhafte Selbstbefreiung der geistigen Thätigkeit in sich selbst ist, wie früher gezeigt wurde.

In dieser Periode, wo der Mensch zuerst nur sich selbst fühlt und als selbstständiges Wesen handelt, ist er gleichsam in der weitesten Ferne von Gott, als dem Centralwesen, oder mit seiner Freiheit völlig losgerissen von ihm, und mit dieser Wahrnehmung ist auch zugleich das Einlenken zur Rückkehr gegeben. Das Unendliche aber, das als Ideales, als Wissen oder Bewußtsein in ihm, dem endlichen Menschen, ist, und Theil an seiner Endlichkeit nimmt, verhält sich zu dieser seiner praktischen Freiheit als Nothwendigkeit, Gesetz, Gewissen; es entsteht also in ihm ein Gegensatz von Nothwendigkeit und Freiheit, und daraus ein neuer Proceß: dieß ist der Proceß der Geschichte. Der Mensch erkennt ein Wissen, eine Vorsehung über seiner Freiheit an, einen Geist, dem er sich unterwirft und zum Werkzeug wird. Er als Freier sieht diese Gewalt noch außer sich, und setzt sich als selbstständiges Wesen ihr im Selbstbewußtsein entgegen, oder unterwirft sich ihr, aber noch als einer äußern, ihm fremden Macht. Er sieht noch nicht das wahre Verhältniß, nämlich, daß er selbst ein integrirender Theil dieser

Macht, oder daß das Absolute nicht real von ihm geschieden, sondern daß das Unendliche auch in ihm, dem Endlichen, sei. Diese Identität erkennt er noch nicht. Dennoch findet sie ewig und immer statt, der unendliche Geist wirkt in ihm und durch ihn, aber zuerst so, daß der Mensch bei den herrlichen Dingen, die jener durch ihn hervorbringt, sich selbst nur noch halb und halb als Organ oder unwillkührlich verhält; also durch Offenbarung in verschiedener Abstufung wird die Rückkehr eingeleitet und vollbracht; diese ganze Periode ist die, wo sich das menschliche Wesen als Werkzeug des Höchsten zeigt. Dieß war zuerst, wie wir ebenfalls schon gesehen, die Stufe der Kunst. Die Poesie, die Begeisterung, das Dämonische, was hier im Menschen thätig ist, ist der unendliche Geist, oder es ist der Geist des Menschen selbst, der sich, ohne selbst gewahr zu werden, wie, als der unendliche, also in der Endlichkeit seiten seiner Unendlichkeit offenbart. Die erste Offenbarung des Unendlichen ist also die Kunst, wie sich dieses Verhältniß namentlich im Hellenenthum zeigt. Eine zweite Stufe ist die des religiösen Glaubens, der den Alleinigen allerdings als das All-Eine in höchster Abstraction des Wesens gefaßt hat, dem aber auch darüber alles sinnlich Endliche, alle Creatur als ein bloßes Moment des All-Einen, und an sich selbst durchaus Nichtiges, zuletzt völlig verschwindet (wie in mehreren morgenländischen Religionen, namentlich dem Buddhaismus). Die dritte und höchste Stufe endlich ist die Einsicht in das wahre Verhältniß des Subjectiven und Objectiven, das absolute Wissen, oder die wahre Philosophie, welche die Objectivität der Kunst mit der Subjectivität der Religion vereinigt.

Dieß ist ein vorläufiger Ueberblick über die Gliederung des ganzen Systems. In ihm entrollt sich das großartigste unendliche Weltdrama als eine Geschichte, deren Anfang in die Ewigkeit vor der jetzigen Weltschöpfung fällt.

Werfen wir hier zunächst noch einen Blick auf die bisher bekannte Schelling'sche Lehre von dem Entstehen der endlichen Wesen in oder aus dem Absoluten, d. h. auf den Hergang, welchen man gewöhnlich mit dem Worte Schöpfung bezeichnet. Nach allem bisher Vorgetragenen ist es klar,

daß der Naturphilosophie zufolge von einer eigentlichen Schöpfung der Dinge nicht die Rede sein könne, wenn man darunter ein Bewirken derselben versteht, wobei das Urwesen die Dinge in's Dasein riefe, ohne selbst mit in dieselben einzugehen, und darin zu verweilen. Ginge das Absolute, welches Alles in Allem ist, nicht mit in die Creatur ein, so müßte die Creatur, um unabhängig vom Absoluten bestehen zu können, ein Sein für sich und einen Grund dieses Seins in und für sich selbst, ganz unabhängig von dem Urgrunde des Alls haben; dann wäre es selbst absolut und stände dem ersten Absoluten gegenüber, so daß auch dieses wieder von jenem begrenzt und beschränkt würde, mithin selbst gar nicht mehr als das Unendliche betrachtet werden könnte. Soll die Identität beider, und mit dieser das ganze speculative System erhalten werden, so muß das ur-eine, absolute Wesen auf irgend eine Weise selbst mit in das Endliche eingehen, und immanent in ihm sein; hiermit aber hätten wir den viel berüchtigten Pantheismus Schelling's, was ein zweiter Punct wäre, der nähere Erklärung verlangte.

Was erstlich die Schöpfung anbelangt, so würde man nach den Grundsätzen der Naturphilosophie das ganze Verhältniß umkehren, wenn man sich, wie gewöhnlich, erst den ewigen Geist, und dann die materielle Welt, als von jenem mit Bewußtsein hervorgebracht, vorstellen wollte; vielmehr müssen wir allem Bisherigen zufolge eine materielle Welt zuerst voraussetzen, in oder aus der sich sodann der Geist als solcher erhebt und ausbildet. Die Materie war das primum existens, und der dieser wieder vorangehende, d. h. nicht der Zeit nach, sondern nur logisch vorauszusetzende Grund war die an sich nicht existirende potentia. In der Materie erhob sich das Subjective immer siegreicher von Stufe zu Stufe, als Licht, Leben, Geist — bis zur absoluten Subjectivität, d. h. zur reinen Idealität, der alles Andere objectiv, d. h. nun so viel als real geworden war. In der That also war der Geist nicht das Erste, sondern das Letzte, was entstand, und in diesem Sinne können wir denselben nicht als Schöpfer der Welt betrachten.

Das absolute Subject oder das Weltich auf seiner höchsten Stufe ist der Weltgeist, also dasjenige im Makrokosmus, was das menschliche Bewußtsein im Mikrokosmus ist. Gleichwie der menschliche Keim, einmal befruchtet, sich unwissentlich auswirkt bis zum vollendeten Organismus und zuletzt sich auf sich selbst besinnt, so wirkte die unendliche Natur in der Welt sich aus und trat auf die Stufe der Geistigkeit, d. h. sie erkannte, objectivirte sich selbst in ihrem eignen vollendeten Werke, was sie zugleich immer selbst ist und bleibt. Auf der Stufe der Geistigkeit, also im Menschen, hört die Naturthätigkeit auf, eine real producirende zu sein, sie ist als Denken nur ideal; sie ist rein subjectiv geworden, und eben deßhalb sind ihre Producte nur subjective Producte, Gedanken, Ideen, nur formelle Wiederholungen der real schaffenden Thätigkeit, ohne das Geschaffene, weil sie sich rein für sich selbst wiederholt und nicht mehr in das Product eingeht; so unterscheidet sie sich als Denken von der real, d. i. außer sich, objectiv, etwas bewirkenden Lebenskraft. Als diese rein ideale sich selbst ideell wiederholende oder betrachtende Thätigkeit, also als Wissen, existirt diese Thätigkeit in sofern für sich und abgesehen vom Product, als sie nicht mehr, wie früher, im Product selbst absorbirt und befangen ist. Sie existirt als eine besondere Function der Lebensthätigkeit, nämlich als eine höhere (in höherer Potenz), d. i. als Ichheit oder Selbstbewußtsein für sich, ohne daß sie jedoch an sich und real von der Lebenskraft verschieden, gleichsam eine andere und zweite Seele neben dieser wäre. So ist die menschliche individuelle Seele zugleich der blindwirkende, sich selbst gestaltende Lebenstrieb und zugleich in höherer Function das sich selbst betrachtende Denken oder Selbstbewußtsein = Geist. Versuchen wir es, uns nach dieser Analogie auch das allgemeine Wesen, die Weltseele, zu denken, zu deren Productionen alle Dinge, auch unsere menschlichen Seelen selbst wieder als integrirende Theile oder Bestimmungen gehören. Als Weltseele, bewußtlos sich auswirkende Natur, haben wir sie zeither kennen gelernt; wir sahen, daß sie sich selbst zur Stufe des Bewußtseins erhebt im Menschen, denn in diesem ihrem letzten Producte hat

die Natur vollkommen als Object vor sich, was **implicite** in ihrem Wesen und ihrer **potentia** lag; der Mensch ist der Gedanke der Natur, in welchem sie sich selbst vorstellt, das vollkommene Abbild des Absoluten, denn er ist selbst absolut, d. h. frei, er hat das Princip der Ichheit in sich und repräsentirt in sofern die absolute Ichheit des Weltichs. In allen realen Producten der Natur ist die producirende Natur (d. i. das Absolute) eins und dasselbe mit diesen ihren Producten, und von denselben auf keine Weise geschieden; es bestehen ja diese Producte, die Naturdinge gar nicht als besondere Wesen für sich selbst, sondern sie sind nur die in ihrem Wirken sich fixirende Naturthätigkeit selbst. Wie solche einzelne Fixationen oder Gegensätze im allgemeinen Fluidum möglicher Weise entstehen können, ist in der Theorie des Magnetismus und der Schwere nachgewiesen. Das Absolute und Eine, in sofern es als materielle Schwerkraft wirkt, ist das allgemeine Band, welches ebensowohl jede einzelne Position im All für sich setzt, als auch zugleich alle zusammen zum Ganzen verbindet, die Alles durchströmende, haltende und tragende Kraft, die materiell und real alles Einzelne, als Gebundenes, in sich, in ihrer eignen Sphäre setzt. In sofern war das Absolute, das sich in sich selbst zu Licht und Schwere differenzirende ursprünglich Eine, auch eines und dasselbe mit der materiellen Welt. In dieser Potenz der bloß real-objectiven Sphäre giebt es kein einzelnes wahrhaft selbstständig existirendes Wesen. Allein hiermit ist auch das Absolute noch nicht am Ende seines Processes; dieser Proceß ist eine aus der Natur des Absoluten selbst hervorgehende Nothwendigkeit, das potentiell Mögliche, das Ansich des Absoluten, immer mehr zu objectiviren, zum Fürsich zu machen. Zur Vollendung also gelangt dieser Proceß erst dann, wenn sich das Absolute ganz, d. h. als absolutes, selbstständiges, freies Schaffen selbst anschaut, und zwar anschaut in seinem Gegenbilde, in der Welt. In dieser aber gelangt es zu dieser Selbstanschauung nur auf der Stufe der Menschheit, oder — was eben so viel sagt — der als solche sich wissenden Vernunft, des vollendeten Selbstbewußtseins, der Selbstständigkeit und Freiheit. Im Menschen also ist das Abso-

lute erst vollkommenes Subject, d. h. es ist **wirkliches Wissen**, nicht mehr bloß reales Wirken. Es ist und bleibt zwar im Uebrigen zugleich noch reales Wirken, in dem es als organisirende Weltseele oder reales Lebensprincip wirkt; in seiner höhern Function aber, als Geist, ist es Wissen, hat die ganze Welt als Object sich gleichsam gegenüber, und erkennt sich zuletzt (in der Philosophie), indem es sich als die Identität von beiden erblickt, vollkommen selbst — im realen Wirken als unbewußtes Denken, im idealen als bewußtes.

Das Absolute, sagte ich, gelangt in der Menschheit erst zum wahren Selbstbewußtsein; denn Bewußtsein setzt voraus ein geistiges Abbild von dem, was der Geist an sich ist; nur in dem vollkommenen Reflex seines Wesens erkennt sich das Urwesen. Soll diese Erkenntniß eine wahre sein, so muß das Bild dem Original vollkommen entsprechen, so entsprechen, daß es das gesehene Original selbst ist. Das Absolute nun oder die allgemeine Natur ist auch in ihrer blinden Wirksamkeit nie etwas Anderes, oder wirkt nie anders, denn als das leibhaftige Gesetz der Vernunft, sie war bisher die blind wirkende Vernunft selbst; nirgends aber kommt die Natur, d. h. also diese Vernunft, im ganzen Umkreis der Dinge eher zu sich selbst, als im Menschen; mithin ist der Mensch im Allgemeinen, d. h. die Idee des Menschen (nicht dieser oder jener einzelne) der erste Reflex der absoluten Vernunft, in dem sie sich selbst erblickt; denn in ihm kam das Absolute zuerst zu diesem Gegensatze des Wissens und Seins. Der Mensch selbst existirt als Persönlichkeit, d. h. für sich als freies absolutes Individuum, bloß in und durch sein Selbstbewußtsein; bloß dieses reißt ihn aus der allgemeinen blinden Naturverkettung los, und so ist sein eigenstes Wesen, das und wodurch er als solcher existirt, ein **ideales** Princip; er ist seinem eigensten Wesen nach nichts Anderes als das actuelle Selbstbewußtsein, und dieses Princip der Persönlichkeit und des für sich selbst Bestehens ist im innersten Grunde unsres Wesens eben jenes Absolute, welches sich in der Form des eignen Lebenstriebes, und später als Freiheit und Selbstbewußtsein erst selbstthätig aus der allgemeinen Naturverkettung ausscheidet, und zwar vollkommen

erst in der Genesis des menschlichen Selbstbewußtseins, welche schon Fichte als die Urkraft der Ichheit beschrieben hat.

Wie ist diese Ausscheidung aus dem Continuum des allgemeinen Seins zu denken? Der Weltgeist ging in dem ewigen Processe so lange fort, bis er die Stufe des Selbstbewußtseins errang. Das Sich-seiner-selbst-bewußtwerden bestand aber in einer Gegensetzung der Subjectivität und Objectivität; das letzte Object, zu welchem es kommen mußte, damit das absolute Subject sich vollkommen selbst darin erkenne, war die Idee des Menschen, d. h. der sich selbst erkennenden Vernunft, der Vernunft qua solcher. Diese Idee war das wahre Ebenbild des Absoluten; sollte sie aber die Absolutheit des Absoluten wirklich in sich repräsentiren, so mußte sie selbst absolut sein, d. h. sie konnte nicht als bloßes Object vorgestellt werden (sonst hätte sie eben nicht das absolute Fürsichbestehen abgebildet), sondern sie mußte im Absoluten so gesetzt sein, daß sie fähig war, für sich selbst zu sein. Da Alles in Wahrheit ein Denken ist, alles Seiende also entweder ein Denken oder ein Gedachtes (Subject oder Object), das Gedachte aber das Abhängige, das Denken das Absolute: so kam es hier darauf an, daß das ursprünglich von Gott Gedachte so gedacht wurde, daß es auch ein Selbstdenkendes sein konnte, daß das Fürsichselbstbestehende auch als solches vor- und hingestellt wurde. Ein wahrhaftes Selbstdenken ist Subject, und so wird die Idee (das Gedachte) selbst in sich zum Denkenden, d. i. zum vollkommen Selbstthätigen und Freien, und fängt mit diesem Acte an für sich selbst zu sein. So muß Alles, was aus der Einheit des absoluten Seins hervorgeht oder von ihr sich loszureißen scheint, in ihr schon die Möglichkeit, für sich zu sein, haben; die Wirklichkeit aber des abgesonderten Daseins kann nur in diesem Abgesonderten selbst liegen; und diese Absonderung kann auch nur eine ideelle sein, und nur in dem Maße stattfinden, als ein Wesen durch seine Art, im Absoluten zu sein, fähig gemacht ist, sich selbst die Einheit zu sein *).

*) Bruno oder über d. göttliche und natürl. Princip der Dinge. Berlin, 1802. S. 131. Vergl. Philosophie und Religion Tübingen, 1804. S. 20 fgd.

Hiermit soll nun für's Erste die Hauptschwierigkeit beseitigt sein, auf die wir nothwendiger Weise bei jeder Schöpfungstheorie stoßen, nämlich die schon oben berührte: wie etwas für sich bestehen, also absolut sein könne, außer dem allgemeinen Absoluten. Verdankt dieses für sich Bestehende sein Entstehen und sein Fortbestehen dem alleinigen Absoluten, wurzelt und webt es nur in demselben und durch dasselbe wie ein Theil im Ganzen, so ist es nur zu fassen als Accidens von einer Substanz und hat kein Bestehen für sich selbst. Ist es dagegen absolut für sich selbst, so ist es außer der Einheit des Absoluten, es gäbe demnach viele Absolute, und über alle diese könnte kein Absolutes, Höchstes, kein Band weiter sein, sonst hörten diese wiederum auf, als Verbundene, absolut zu sein.

Die Alleinheitslehre, wie schon Spinoza und früher die Eleaten eine solche aufstellten, scheint, wenn nicht jeden reellen und qualitativen Unterschied, doch ein wahrhaftes Für-sich-selbst-bestehen des Besonderen völlig auszuschließen. Hierüber ließ sich nun Schelling zunächst in den 1809 herausgegebenen philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit folgender Gestalt weiter vernehmen.

Wenn das Absolute Alles ist, und die Dinge nur die temporären Formen sind, welche das Absolute annimmt, so sei klar, sagt man, daß die Dinge an sich selbst eigentlich gar nichts Wesenhaftes seien; es existire dann bloß ein Absolutes, sich ewig auf unerschöpfliche Weise verwandelnd, aber außer diesem weder eine materielle noch geistige Welt. Dieses System hebe mithin die Individualität der Weltwesen und namentlich der Menschen ganz auf.

Allein, sagt Schelling, dem ist nicht so. Die Dinge enthalten allerdings in sich selbst etwas Positives oder Wesenhaftes, wenn auch nicht ursprünglich, sondern nur abgeleiteter Weise. Nimmt man nämlich an, daß das einzelne Wesen in sich auch zugleich mit die unendliche Substanz sei, nämlich eine besondere Modification derselben, oder, was eben so viel sagen will, daß die unendliche Substanz sich in irgend einem Puncte ihrer selbst so modificirt habe, daß diese

ihre Gestalt oder Modification als einzelnes Ding erscheine, so ist die Substanz als der immanente Grund im Einzelwesen zu denken, durch welchen dasselbe in dieser seiner Gestalt fortdauert. Nähme man ferner an, daß das Absolute oder die Substanz in einigen dieser Gestalten (die man, weil das Absolute ein Geistiges ist, auch Begriffe nennen kann) z. B. im menschlichen Geiste nicht transitorisch, sondern ewig verweile, so würde diese Gestalt und das in ihr verharrende Absolute auch ewig von dem allgemeinen Absoluten geschieden sein. Freilich ist diese Gestalt und mithin die Existenz des Einzelwesens, weil sie ihren Grund nur im Absoluten hat, von demselben abhängig und in ihm begriffen. „Aber Abhängigkeit" — fährt Schelling fort — „hebt Selbstständigkeit, hebt sogar Freiheit nicht auf. Sie bestimmt nicht das Wesen, und sagt nur, daß das Abhängige, was es auch immer (an sich) sein möge, nur als Folge von dem sein könne, von dem es abhängig ist; sie sagt nicht, was es sei, und was es nicht sei. Jedes organische Individuum ist als ein Gewordenes nur durch ein Anderes und in sofern abhängig dem Werden, nicht dem Sein nach." „Es ist z. B. kein Widerspruch, daß der, welcher der Sohn eines Menschen ist, selbst Mensch sei. Im Gegentheil, wäre das Abhängige oder Folgende nicht selbstständig, so wäre dieß vielmehr widersprechend. Es wäre eine Abhängigkeit ohne Abhängiges, eine Folge ohne Folgendes (consequentia absque consequente) und daher auch keine wirkliche Folge, d. h. der ganze Begriff höbe sich selber auf. Dasselbe gilt vom Begriffensein in einem Andern. Das einzelne Glied, wie das Auge, ist nur im Ganzen eines Organismus möglich, nichts desto weniger hat es ein Leben für sich, ja eine Art von Freiheit, die es offenbar durch die Krankheit beweiset, deren es fähig ist. Wäre das in einem Andern Begriffene nicht selbst lebendig, so wäre eine Begriffenheit ohne ein Begriffenes, d. h. es wäre nichts begriffen *)."

Schelling also behauptet im Allgemeinen, daß die Kategorieen von Grund und Folge, und von Substanz und

*) Von der m. Freiheit. S. 413.

Accidenz, auf das Absolute und die Welt angewendet, nicht verhindern, daß dasjenige, was als Folge oder Accidenz des Absoluten betrachtet werde, nicht in anderer Hinsicht selbst wiederum als Grund und Substanz betrachtet werden könne; und durch Wegräumung dieses logischen Hindernisses sucht er sich den Weg zu einer Schöpfungstheorie zu bahnen, nach welcher namentlich der Mensch, obschon seinem Wesen nach im Absoluten wurzelnd, dennoch der Form seines Seins nach als absolut für sich bestehend betrachtet werden könne, und anderseits das Absolute, obschon in alle seine Productionen selbst mit eingehend, dennoch als Absolutes (der Form nach) über und außer denselben für sich bestehend erscheine. Man muß hier, sagt er, genau auf die Bedeutung der Copula im logischen Satze achten; sie bedeutet nicht eine Einerleiheit des Subjects und Prädicats. Wenn ich z. B. sage: dieser Körper ist blau, so meine ich nicht, dieser Körper sei weiter nichts als das, was man blau (blaue Farbe) nennt, sondern: dieser Körper sei unter andern Eigenschaften, die er hat, auch blau. Eben so, wenn es heißt: das Absolute sei die Dinge, oder alle Dinge seien das Absolute, so heiße das nicht so viel als: das Absolute sei weiter nichts als die Dinge, sondern nur so viel: es sei unter andern auch die Dinge, was es aber außerdem noch sei, und wie sein Begriff vollständig bestimmt werden möge, werde dadurch noch nicht gesagt.

Es ist also nicht die Meinung Schelling's, die Dinge oder selbst die Menschen seiten ihres realen Wesens ganz von dem Absoluten loszureißen, und aus dem Verband der allgemeinen Kräfte zu lösen; er sagt vielmehr, es sei möglich, d. i. denkbar, daß der Mensch seiten seines realen Wesens im Absoluten integrire, und dennoch dabei in einer Form des Seins verharre, welche ihm den Charakter des Absoluten oder der Selbstständigkeit gebe; er werde zwar mit Recht eine Folge und Modification des Absoluten genannt, aber er sei und bleibe dieß bloß in seinem einseitigen Verhältniß zum allgemeinen Absoluten; in anderer Beziehung sei er vielleicht gerade das Gegentheil, gleichwie z. B. ein Sohn das **consequens** seines Vaters, an sich aber selbst wieder vielleicht Vater ist.

Daraus also, daß wir den Menschen als fortwährend seinem Wesen nach integrirend in dem Absoluten werden denken müssen, folgt nicht, daß er überhaupt und in jeder Rücksicht unselbstständig und unfrei sei. „Es folgt vielmehr," fährt Schelling fort, „gerade das Gegentheil daraus. Die Immanenz des Absoluten in uns, oder unsere Immanenz im Absoluten ist das einzige Mittel, unsre Freiheit zu retten." „Die Meisten, wenn sie aufrichtig wären, würden gestehen, daß, wie ihre Vorstellungen beschaffen, die individuelle Freiheit ihnen fast mit allen Eigenschaften eines höchsten Wesens im Widerspruch scheine, z. B. mit der Allmacht. Durch die Freiheit wird eine dem Princip nach unbedingte Macht außer und neben der göttlichen behauptet, welche jenen Begriffen zufolge undenkbar ist. Wie die Sonne am Firmament alle Himmelslichter auslöscht, so und noch viel mehr die unendliche Macht jede endliche. Absolute Causalität in einem Wesen läßt allen andern nur unbedingte Passivität übrig. Hierzu kommt die Dependenz aller Weltwesen von Gott, und daß selbst ihre Fortdauer nur eine stets erneute Schöpfung ist, in welcher das endliche Wesen doch nicht als ein unbestimmtes Allgemeines, sondern als dieses bestimmte, einzelne, mit solchen und keinen andern Gedanken, Bestrebungen und Handlungen producirt wird. Sagen, Gott halte seine Allmacht zurück, damit der Mensch handeln könne, oder er lasse die Freiheit zu, erklärt nichts; zöge Gott seine Macht einen Augenblick zurück, so hörte der Mensch auf zu sein. Giebt es gegen diese Argumentation einen andern Ausweg, als den Menschen mit seiner Freiheit, da sie im Gegensatz der Allmacht undenkbar ist, in das göttliche Wesen selbst zu retten, zu sagen, daß der Mensch nicht außer Gott, sondern in Gott sei, und daß seine Thätigkeit selbst mit zum Leben Gottes gehöre?" — „So wenig widerspricht sich Immanenz in Gott und Freiheit, daß gerade nur das Freie und so weit es frei ist, in Gott ist, das Unfreie, und so weit es unfrei ist, nothwenig außer Gott *)."

Alles dieß hier Angeführte enthält freilich noch keinen directen Beweis, daß sich der Mensch wirklich also zum Ab-

*) Ebendas. 403. 415.

soluten verhalte; denn aus der obigen logischen Deduction ging bloß hervor, daß es nicht unmöglich, d. h. nicht undenkbar sei, daß der Mensch immanent im Absoluten und doch dabei auch zugleich selbstständig sei, und die zuletzt angezogenen Stellen enthalten mehr einen apagogischen als directen Beweis für die Sache, indem sie nur auf die Schwierigkeiten der gewöhnlichen Lehre von der Freiheit hinweisen, welche allerdings durch die obige vermieden würden.

Allein verwickelt uns die Lehre von der Immanenz der Dinge in Gott nicht dagegen in andere, noch unauflöslichere Widersprüche, indem dieselbe mit der notorischen Unvollkommenheit der Welt und namentlich mit der Existenz des Uebels zu streiten, und, indem sie Alles vergöttert, Alles entweder gut zu heißen, oder das Böse ganz zu läugnen scheint?

Hier nun ist es, wo auf die Frage nach dem Schelling'schen Pantheismus eine definitive Antwort erwartet wird. So viel geht aus Allem hervor, daß Schelling eine Immanenz des Absoluten, und in wie fern wir dieß Gott nennen, Gottes in den endlichen Dingen lehre, mithin auch eine Identität der Creatur mit Gott in einem gewissen Sinne, jedoch nicht in dem der Einerleiheit; denn wenn man sich auch denkt, daß die ewige, in sich einige Naturkraft alle Gebilde der Welt durchströme, sie als ihre Gestalten trage und erhalte, so daß ohne diese Kraft die Dinge selbst nichts wären, so kann man doch deßhalb noch nicht sagen, alle Dinge zusammengenommen seien Gott, oder das höchste Wesen sei nichts weiter als der Inbegriff, das Collectivum aller existirenden Dinge. Das absolute Wesen kann allerdings, obschon es auch die Dinge oder in den Dingen ist, dennoch zugleich anderseits noch vielmehr sein, nämlich Geist, d. i. absolut vernünftiges Wissen und Wollen. Fanden wir nicht dasselbe im menschlichen Mikrokosmus? Das Lebensprincip unsres Leibes und die Intelligenz sammt Gewissen und Vernunft sind nicht zwei verschiedene neben einander wohnende Seelen, sondern ein und dasselbe Princip der Persönlichkeit; und doch unterscheiden wir es genau, oft nur zu scharf in seinen Functionen, nennen es in der einen Geist, in der andern Lebenstrieb, Sinnlichkeit, Begierde u. s. w. Es zeigt

sich und existirt in dieser und in jener Form als dasselbe, allein es setzt sich auch gleichsam polarisch sich selber gegenüber, und erhebt sich auf die schon oft erwähnte Weise im Proceß vom blinden Instincte hinauf bis zur reinsten Vernunft, ohne daß, wenn es diese geworden ist, es aufhörte, anderseits zugleich noch als blinder Instinct zu wirken.

So kann auch das Absolute in seinen tiefern Potenzen, z. B. als Licht und Schwere, der Träger oder die Substanz der Weltwesen sein, und zugleich in seiner höchsten, in seiner Function als sich selbst wissende Vernunft und Freiheit, über alle Welt und Creatur sich erheben, und dieselbe als Objecte, oder in diesen Objecten sich selbst gegenüber haben. Mit Recht nun wird dem Absoluten erst auf diesem Gipfel der Geistigkeit, also gerade im Gegensatze zur Creatur, der Name Gottheit beigelegt werden, den wir zeither in den niedern Potenzen demselben noch vorenthalten mußten.

Versteht man also unter Pantheismus weiter nichts als diese Art von Immanenz der Dinge in Gott, so ist Schelling's Lehre allerdings pantheistisch, und das System wird sich von dieser Immanenz nie lossagen können, ohne sich selbst gänzlich aufzugeben. Anderseits ist die Identitätslehre, wie eben gezeigt, so wenig Materialismus und Fatalismus, als es nur immer die Fichtische war.

Dennoch fanden sich in Schelling's System noch bedeutende Anstöße. Zunächst nämlich fiel es auf, daß durch diese Immanenz der Welt in Gott die Welt ihrem Wesen und Gesetze nach mit der alleinigen, und mithin auch mit der höchsten und göttlichen Natur identificirt, also für absolut vollkommen und vernünftig erklärt werde, womit die empirisch sich aufdrängenden Unvollkommenheiten, Uebel und die Sünden der Menschen unvereinbar schienen. Sodann, wenn die Natur unvordenklicher Weise erst als bloß (blind) existirende Vernunft oder Natur an sich selbst wirkte und nach einem gewissen Processe (im Menschen) als dieselbe Vernunft zu sich selbst kam, zur wissenden Vernunft wurde, so mußte sich doch das ganze Weltsystem nothwendig in ein logisches Ver-

nunftsystem verwandeln, in einen rein logischen Mechanismus oder Rationalismus, nach welchem alles Sein und Werden nicht anders denn als Gesetz in nackter Abstractheit und Nothwendigkeit existirte — eine Consequenz, welche Hegel nachher verfolgte —; und endlich wurde trotz aller Verschiedenheit, welche das Absolute auf der Stufe der Geistigkeit von der Welt haben mochte, dennoch das Absolute selbst einem Processe unterworfen, wodurch es erst zur Gottheit wurde, die es früher nicht war; ein gewordener Gott aber, oder eine Perfectibilität der Gottheit ist und bleibt eine unserm Gefühle und der christlichen Religion durchaus widerstrebende Vorstellung.

Diese drei mit einander auf's Genaueste zusammenhängenden Schwierigkeiten mußten gehoben werden, wenn das System sich mit dem empirischen Leben und dem religiösen Gefühle vollkommen versöhnen, dem Zwecke der Weltweisheit entsprechen, d. h. das höchste Weltbewußtsein vermitteln, und somit den Triumph allgemeiner Ueberzeugung feiern sollte.

Es ist klar, daß es ohne Umstellung einiger Theile des zuerst bekannt gewordenen Systems nicht füglich abgehen kann, wenn dieser Zweck erreicht werden soll. Noch hat es dem Meister nicht gefallen, sich über jeden dieser Puncte schriftlich auszusprechen, nur der erste, die Existenz des Uebels, ist von ihm in der Schrift von der menschlichen Freiheit ausführlicher behandelt worden. Ueber den zweiten Punct haben wir neulich die kategorische Erklärung von ihm in der Vorrede zu einer Uebersetzung der bekannten Schrift Cousin's vernommen, daß er sein System als das System der Freiheit und als positive, geschichtliche, mit der Erfahrung Hand in Hand gehende und zum Theil sogar auf ihr beruhende Lehre von dem leeren logischen Rationalismus oder dem System der Nothwendigkeit, zu welchem sich unter Hegel's Händen die Anfänge seines Systems, namentlich die Naturphilosophie gestaltet habe, — geradezu entgegensetze. Ueber den dritten Punct aber, daß die Vernunft einen nicht gewordenen, sondern uranfänglich bewußten, freien und mithin persönlichen Gott fordere, der auch als freier Schöpfer der Welt zu betrachten sei, haben sich zur Zeit nur Schel-

ling's unmittelbare Schüler, namentlich Stahl und Beckers, in bedeutsamen Winken vernehmen lassen *).

Aus diesem Allen geht aber auch, meines Erachtens, wiederum so viel hervor, daß Schelling's neueste Lehre der früher bekannten keineswegs entgegengesetzt sei; daß sie zwar der Naturphilosophie allerdings eine andere Stellung und Bedeutung im Systeme anweisen werde, als diese früher einnehmen zu wollen schien, daß aber die noch zu erwartende Darstellung — wenn nicht Alles trügt — übrigens im Wesentlichen wohl nur eine wissenschaftlichere Ausführung dessen enthalten werde, was schon in mehreren bereits erschienenen Schriften und namentlich in den Untersuchungen über die menschliche Freiheit auf eine allerdings fast visionäre Weise angedeutet ist.

Ein Versuch, dieses bereits Bekannte mit dem neuerdings bekannt Gewordenen zu combiniren, würde also, wenn man sich dabei nur an das Allgemeinste halten will, wohl nicht so gar weit vom Ziele, d. i. von der wahren Meinung Schelling's, treffen.

---

*) F. J. Stahl, die Philosophie des Rechtes nach geschichtlicher Ansicht. Heidelberg, 1830. 2 Bde. — Dr. Hubert Beckers, über C. F. Göschel's Versuch eines Erweises der persön. Unsterblichkeit u. s. w. Hamburg, 1836.

Zwölfte Vorlesung.

(Schelling's neuere Ansichten.)

In der Abhandlung über die menschliche Freiheit, der spätesten Schrift speculativen Inhalts, die wir zur Zeit von Schelling besitzen, sagt er selbst (S. 419), gleichsam summirend und abschließend über sein früheres System: „Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus war die ausgesprochene Absicht meiner Bestrebungen. Der Begriff der absoluten Substanz, die bei Spinoza noch als eine unregsame und leblose (gleichsam das noch unbeseelte Bild des Pygmalion) erschien, erhielt in der höheren Betrachtungsweise der Natur und der erkannten Einheit des Dynamischen mit dem Gemüthlichen und Geistigen eine lebendige Basis, woraus Naturphilosophie erwuchs, die als bloße Physik zwar für sich bestehen konnte, in Bezug auf das Ganze der Philosophie aber jederzeit nur als der eine, nämlich der reelle Theil derselben betrachtet wurde, der erst durch die Ergänzung mit dem ideellen, in welchem Freiheit herrscht, der Erhebung in das eigentliche Vernunftsystem fähig wurde. In dieser (der Freiheit) wurde behauptet, finde sich der letzte potenzirende Act, wodurch sich die ganze Natur in Empfindung, in Intelligenz, endlich in Willen verkläre. Es giebt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben, Grundlosigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen Ausdruck zu finden."

Nun aber ist es nicht hinreichend, daß nur das Absolute als universelles Ich und freies Wollen begriffen werde, sondern es ist eben so nothwendig, zu zeigen, daß auch das Einzelne, die Naturwesen und namentlich das individuelle Ich

der Menschen diese Freiheit, als den Grund ihrer selbst in sich tragen. Dieß ist bereits früher dadurch geschehen, daß die Identität des menschlichen Ichs mit dem absoluten Urwesen aufgezeigt wurde.

Das positive Wesen der menschlichen Freiheit aber, wie sie sich im unmittelbaren Bewußtsein und in der Geschichte manifestirt, besteht darin, daß sie ein Vermögen des Guten und Bösen ist; jeder andere Begriff, z. B. von Unabhängigkeit u. s. w., ist nur negativ und besagt nichts von ihrem eigentlichen Wesen. „Dieß ist aber auch," sagt Schelling, „der Punct der tiefsten Schwierigkeit in der ganzen Lehre von der Freiheit," und mithin, da Freiheit der positive Begriff des Wesens an sich überhaupt ist, auch die größte Schwierigkeit in der Philosophie überhaupt; denn „es ist nicht einzusehen, wie aus Gott, der als lautere Güte betrachtet wird, ein Vermögen zum Bösen folgen könne. Es kann also auch mit der Ableitung der menschlichen Freiheit aus Gott wohl nicht seine Richtigkeit haben, sondern sie muß vielmehr eine von Gott unabhängige Wurzel haben, wenigstens in sofern sie ein Vermögen zum Bösen ist." Ist das Absolute oder das freie Wesen überhaupt auch das immanente Wesen der Dinge und namentlich der menschlichen Seelen, so ist unvermeidlich, entweder das Böse in das unendliche Wesen, die Substanz der Gottheit, den Urwillen selbst mitzusetzen, wodurch aber der Begriff eines allervollkommensten Wesens gänzlich aufgehoben würde; — oder es müßte die Realität des Bösen überhaupt geläugnet werden, was eben so unzulässig und aller Erfahrung widersprechend ist, auch den Begriff der Freiheit selbst wieder aufhöbe. Zwar läugnen Einige, wie z. B. Leibnitz, die Existenz des Uebels und moralischen Bösen in der Welt nicht geradezu, aber sie setzen es nur in eine Privation, in einen Mangel des Guten und in eine Beschränkung der Kraft dazu; allein auch hiermit ist die Schwierigkeit nicht vermindert, denn den Grund einer solchen Privation oder Beschränkung des Guten in den Weltwesen würde man doch zuletzt wieder nur in der allgemeinen und ursprünglichen Weltordnung und mithin in dem Urheber derselben finden können. Kurz, um das Vermögen

zu einer gottwiderstrebenden That in gottgeschaffenen Wesen zu erklären, muß ein anderer Weg, als der bisher betretene eingeschlagen werden; es darf und kann nach allem vorher Gesagten die Immanenz des Absoluten in dem Endlichen nicht aufgegeben werden, das aber, was vom Absoluten oder Göttlichen in dem endlichen Wesen immanent ist, kann nicht das ganze absolute Wesen der Gottheit, es kann namentlich nicht dasjenige sein, was in dem Absoluten gerade das Göttliche ausmacht. Dieß aber führt auf eine Unterscheidung von etwas in Gott selbst, was auch in ihm nicht göttlich genannt werden könnte, oder auf eine Seite des Absoluten, von welcher betrachtet, es selbst nicht göttlich wäre; denn „sollen die Dinge von Gott auf irgend eine Weise geschieden, und doch die Immanenz derselben beibehalten werden, so müssen sie ihren Grund in dem haben, was in Gott nicht er selbst ist."

Was ist nun dasjenige in Gott, was nicht er selbst ist? Oder von welcher Seite betrachtet ist das Absolute nicht Gott zu nennen? Dieß führt auf eine neue oder doch anders als bisher modificirte Theorie des Absoluten zurück, deren Grundzüge wir ebenfalls in der oftgenannten Abhandlung finden. Verglichen und combinirt mit dem, was anderwärts hierüber bekannt geworden ist, läßt sich dieselbe, wie ich meine, etwa auf folgende Art näher bezeichnen.

Bei der Beantwortung obiger Frage also ist es darauf abgesehen, zu zeigen, daß das Böse nicht in Gott, sondern nur in der Creatur existire, das moralisch Böse nur im Menschen. Die creatürliche Welt soll deßwegen eine gewisse Unabhängigkeit von Gott haben, in welcher es ihr möglich ist, zu existiren, ohne an dem Willen Gottes Theil zu nehmen, oder denselben nur unwillkührlich ausdrücken zu müssen. Ueberhaupt kann nur ein erster Urgrund angenommen werden, woraus Alles hervorging und worin Alles sein Bestehen hat. Dieser Grund war und bleibt fortwährend in Gott zu suchen — in Gott — aber Gott ist, so wie er ist, nicht bloß dieser Urgrund, sondern er hat denselben in sich und ist außer demselben noch etwas Anderes. Die Welt hat denselben Urgrund in sich und ist derselbe, also mit Gott in dieser Hinsicht dasselbe, aber sie ist ebenfalls nicht dieser Urgrund allein, son-

dern sie ist außerdem noch etwas Anderes. Wir haben also hier zwei Begriffe: Urgrund und Existenz. Bisher hatten wir diese correlaten Begriffe nur so genommen, daß wir die Welt als die Existenz des Grundes und beides zusammen als Gott betrachteten, der als Welt existirt; die Welt war die zeiträumliche Existenz Gottes selbst; dadurch aber käme Gott — abgesehen von seiner Existenz, der Welt — an die Stelle des bloßen Grundes zu stehen, und dieses gnügte uns nicht mehr für das wahre Wesen Gottes — Gott kann nicht bloßer Urgrund, bloße Potenz oder Macht sein, sondern wir hatten bereits den Begriff so weit entwickelt, daß wir ihn als Freiheit, Wille, Geist anerkennen mußten; solches war er in seiner Existenz und Wirklichkeit, als wahre Gottheit. Wäre die Welt der existirende Gott, so müßte sie ein durchaus geistiges und vollkommenes Wesen sein, was sich wenigstens von unserer jetzigen Welt nicht sagen läßt. Lassen wir also einstweilen die Existenz und Beschaffenheit dieser jetzigen Welt bei Seite, und verfolgen die Theorie der Existenz Gottes für sich als Gottheit, damit sich zeige, ob wir in derselben einen Punct oder Quell finden, aus welchem die Existenz der Welt hergeleitet werden könnte, ohne daß sie mit der existirenden Gottheit selbst identificirt würde.

„Da nichts vor oder außer Gott ist,“ sagt Schelling (S. 429), „so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben; dieser Grund aber ist nicht Gott, absolut betrachtet, d. h. sofern er existirt;“ denn jener ist ja nur der Grund zu Gottes Existenz und noch nicht zugleich diese Existenz selbst mit, obgleich keines ohne das andere gedacht werden kann, und sie sich gegenseitig voraussetzen, so daß der Zeit nach kein **prius** und **posterius** stattfindet. „Sollte nun die Welt von Gott verschieden sein, so müßte die Welt aus einem von Gott verschiedenen Grunde entstehen; da aber doch nichts außer dem Absoluten (welches in Gott ist) sein kann, so ist dieser Widerspruch nur dadurch aufzulösen, daß die Welt ihren Grund in dem bloßen Urgrunde habe, der zwar auch der Grund der göttlichen Existenz ist, nichts desto weniger aber auch der der Dinge werden konnte.“

Wollen wir uns diesen Grund, den wir früher schon unter dem Namen der absoluten Potenz oder Natur (naturans) haben kennen lernen, „menschlich näher bringen, so können wir sagen, er sei die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären. Sie ist daher, für sich betrachtet, auch Wille, aber Wille, in dem kein Verstand ist, und darum auch nicht selbstständiger und vollkommener Wille," eine Natur, die sich und ihre Bestimmung selbst noch nicht im Bewußtsein erblickt hat; es ist blinder Trieb. „Wir reden aber von dem Wesen der Sehnsucht, an und für sich betrachtet, das wohl in's Auge gefaßt werden muß, ob es gleich längst durch das Höhere, das sich aus ihm erhoben, verdrängt ist, und obgleich wir es nicht sinnlich, sondern nur mit dem Geiste und den Gedanken fassen können," d. h. abstract, einseitig herausgerissen und abgetrennt von seinem nothwendigen Correlat — denn nur abstracter Weise kann ein Grund für sich in Gedanken festgehalten werden, in der Wirklichkeit ist er stets zugleich mit und in seiner Folge, der Existenz. Hat dieser Grund oder Trieb sich geäußert, ist er in Thätigkeit übergegangen, so hat er in seiner That (dem Existirenden) sich selbst offenbart, und nun kann er als Subject und Object auch die Einheit von beiden, Geist und Bewußtsein werden. Allein an sich betrachtet, und abgesehen von dieser Existenz ist dieser Grund oder Trieb als das Verstandlose zu betrachten, was in den Dingen das materielle Ansich, „die unbegreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt." „Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel an's Licht; das Samenkorn muß in die Erde versenkt werden und in der Finsterniß sterben, damit die schöne Lichtgestalt sich erhebe, und am Sonnenstrahle sich entfalte. Der Mensch wird im Mutterleibe gebildet, und aus dem Dunkeln des Verstandlosen (aus Gefühl, Sehnsucht, der herrlichen Mutter der Erkenntniß) erwachsen erst die lichten Gedanken."

Das also ist der ewige Gang der Natur, aus Finsterniß zum Licht, aus dem Unentschiedenen in die Besonderung,

dem Keime zur Entfaltung. Somit hätten wir denn für's Erste einen „dunklen Grund," den wir als gemeinschaftliche Wurzel der Gottheit sowohl als der Welt betrachten könnten, und der an sich noch keines von beiden, weder die wirkliche Gottheit, noch die wirkliche Welt wäre; aus dem sich also etwas ableiten ließe, was doch darum noch nicht von der Gottheit abgeleitet heißen könnte.

Das Absolute also haben wir bis jetzt kennen gelernt als eine Duplicität von Grund und Existenz, oder Subjectivität und Objectivität, Möglichkeit und Wirklichkeit, Potenz und Sein, Wille und That, Seinkönnen und actuelles Sein — oder wie man immer diese Gegensätze fassen mag; nur fasse man sie stets so, daß bei dieser Duplicität weder einseitig an ideelle, noch einseitig an reelle Gegensätze gedacht werde, noch überhaupt bloß an den Gegensatz von Ideal und Real; denn obgleich auch dieser mit darin begriffen ist, so ist doch hier von einem umfassenderen die Rede, der sich überhaupt im Absoluten findet, und eben sowohl das Theoretische als das Praktische angeht. Ueberhaupt hat uns die Naturphilosophie ja schon gezeigt, daß das, was wir ein Fühlen, Denken u. s. w. nennen, und das, was Wollen, Thun u. s. f. heißt, beides auf dynamische Bewegungen, auf den gemeinschaftlichen Begriff der Thätigkeit zurückkomme, und daß das gemeinschaftliche Gesetz oder die Form beider, die wissende und die bewußtlose Natur, nichts Anderes als Vernunft, nämlich entweder bloß existenzielle oder auch sich wissende Vernunft ist; und so werden wir denn auch für das Folgende diese Identität nicht vergessen dürfen.

Betrachten wir demnach das erste Moment, oder die erste Gestalt, wie wir es nennen wollen, im Absoluten als die absolute Macht oder das absolute Wollen, als das, was werden kann; das zweite Moment oder die zweite Gestalt als das Werdende, Gewordene, Wirkliche als das Seiende, so haben wir an diesen beiden Momenten immer noch nicht dasjenige, was als Gott bezeichnet worden ist. Dazu fehlt uns noch das dritte wesentliche Moment, die Freiheit. Unter Freiheit aber können wir bei dem Absoluten, welches Alles

in Allem ist, nicht, wie bei der Creatur, ein Vermögen zum Guten und Bösen verstehen, dieß wäre eine Freiheit in Bezug auf etwas anderes außer ihr Liegendes, sondern bei dem Wesen, welches selbst Alles ist, kann Freiheit auch nur eine innere, sich auf dasselbe selbst beziehende sein. Sie muß also darin bestehen, daß das absolute Wesen, welches sowohl das erste, als auch das zweite Moment sein kann, in sich selbst ganz frei ist, entweder das erste zu bleiben, oder auch das zweite zu werden, oder auch, wenn es das zweite geworden, wiederum in die erste Gestalt zurückzugehen. Dieß erfordert schon die Einheit, in welcher jene beiden Gegensätze gedacht werden müssen. Kein wahrer Gegensatz kann gedacht werden, außer in einer realen Einheit. Zwei verschiedene Dinge hätten gar kein Verhältniß zu einander, wenn sie nicht wie Pole in einer höheren gemeinschaftlichen Einheit — einem höheren Begriff — begriffen wären (z. B. blau und kalt können sich nicht entgegengesetzt sein, wohl aber kalt und warm). Diese höhere Einheit aber, welche das Band ist, wodurch jene beiden Gegensätze als solche erhalten, gleichsam in Spannung gehalten oder auch erst in Spannung gesetzt werden können, und worein sie sich auch wieder auflösen, ist der existenzielle Geist, oder Gott. Er ist das Höhere, der Herr dieser Gegensätze, der sie unter sich hat, und frei beherrscht. Man kann also nur dann sagen, er sei frei, wenn es bei ihm steht, das Eine oder auch das Andere zu sein, die Spannung in sich zu erregen oder auch aufzuheben, ohne dabei sich selbst zu verlieren und gleichsam in irgend einer Gestalt absorbirt oder festgehalten zu werden. Nur als solcher ist er ein vollkommenes freies und wahres Leben. In dieser Triplicität oder, wenn man will, in dieser Trinität (die von allen, auch den alleráltesten Völkern gefühlt und mythisch ausgesprochen worden ist) liegt das vollständige Wesen der Gottheit vor unserem Blicke entfaltet, und nur auf diese Weise kann es gelingen, eine begreifliche Schöpfungstheorie zu finden. Die Principien und den Weg zur Erkenntniß dieser Triplicität in Gott hat uns die Naturphilosophie gegeben, obgleich sie uns hier verläßt, da wir in einer noch gänzlich über- oder vorweltlichen Sphäre mit

unseren Gedanken verweilen. Da uns aber das Absolute, was auch Gottheit ist, stets immanent in der creatürlichen Welt bleibt, und da diese Welt und Natur die Triplicität dieser Principien in sich erblicken läßt, so weisen diese zurück auf eine solche Urtriplicität der Principien im Absoluten, welches sich zur wirklichen Welt, wie die Potenz zur Existenz, oder der Grund zur Folge verhält; was aber in der Folge angetroffen wird, muß auch im Grunde schon gelegen haben. So werden wir der Naturphilosophie nicht untreu, auch indem wir gänzlich über ihren Bereich hinauf gestiegen sind. Die Naturphilosophie selbst mußte uns die Mittel leihen, jenen Begriff eines in sich selbst vollendeten, lebendigsten Wesens zu finden; nun aber steht dieser Begriff unabhängig über und vor der existenziellen Natur für sich da, und die Schöpfung kann nun, da sie von einem freien Wesen herrührt, auch gar nicht anders denn als ein freier Entschluß und Act begriffen werden.

Nun aber ist uns — wie ich nochmals erinnere — und bleibt uns das Absolute bei alledem doch immer immanent in der geschaffenen Welt, und man kann, nachdem man jenen Begriff eines freien Schöpfers errungen, noch nicht gleich abbrechen und sagen: so sei die Welt als freie That des Allmächtigen erklärt; denn eben erklärt wäre sie nicht als eine solche wundervolle That. Vielmehr wird man nun erst die früher gegebene Ableitung der Weltwesen aus dem Absoluten, den Proceß, der sich aus dem All-Einen entspann, und worin Alles entstand, wodurch Gott zu Allem, was ist, in sich selbst wurde — diese Theorie wird man hier wieder in Anwendung zu bringen haben; nur daß daraus, — wie ebenfalls im Voraus zu erinnern — noch nicht unmittelbar die gegenwärtige Welt oder die Welt, wie sie gegenwärtig ist, hervorgegangen sein kann, sondern es mußte vorerst aus diesem Processe, dem sich Gott selbst mit seinen drei Potenzen unterwarf, eine Welt entstehen, die würdig war, Gott selbst in seiner Existenz — oder der existirende Gott selbst zu sein.

Wir müssen nun wagen, von dieser vor- oder überweltlichen Welt noch Einiges zu sprechen, ehe wir an die wirkliche jetzt existirende kommen können. Wenn Gott frei ist,

so mußte es ihm möglich sein, zu handeln und auch nicht zu handeln, wie er wollte, denn er ist weder eine in sich selbst gefesselte Kraft, noch eine in die starre Form übergegangene und darin erstorbene That oder Gestaltung, sondern die Gottheit besteht eben in jener freien Beweglichkeit zwischen der einen und der anderen Gestalt, die das Eine oder auch das Andere ist, oder sein kann, aber weder das Eine, noch das Andere sein und bleiben muß. Dieß ist eben der Unterschied zwischen der früheren und späteren Theorie Schelling's — wie es mir scheint — daß nach der früheren die Gottheit oder das Absolute (mit welchen Ausdrücken man es nicht so genau nahm) als blindwirkender Trieb aus der Potenz in die Existenz übergehen mußte, und nicht gehörig in's Licht gestellt war, wie es dabei doch immer noch Potenz bleiben, oder vielmehr beides zugleich sein konnte, und wie es aus dem Außersichsein wieder in das Insichsein zurückkam, wenn nicht angenommen und vorausgesetzt wurde, die erste absolute Potenz habe diese Freiheit schon in sich verschlossen getragen, oder mit anderen Worten: wenn nicht gleich ein in allen Gestalten Alles nach Gefallen sein könnender und auch nicht sein könnender Geist gesetzt wurde.

Dieser Geist nun kann aus dem Antriebe in Handlung, aus dem Grunde in Existenz (denn Existenz ist = Thätigkeit, Bewegung, Handeln) übergehen oder auch nicht, und wenn er übergegangen, auch frei wieder in die Subjectivität zurückkehren. Er braucht nicht schlechthin außer sich, und auch nicht schlechthin in sich zu sein, aber er kann beides, und indem er also beide Formen, welches die Grundformen von allen möglichen Arten des Seins — (die Kategorieen der Natur) — sind, annimmt oder fallen läßt, ist er in allen Daseienden das wesentlich freie Leben und Wesen selbst, oder entfaltet sich in allen Formen des Daseins. Da er nämlich der ewig Ungebundene ist, so nimmt er auch in seinem Dasein alle drei Formen, und zwar auch jede für sich gesondert und im Einzelnen an, er existirt als Materie und als Licht in der Objectivität u. s. w., während er auch als Geist existirt, und unterwirft sich den Proceß, um sich in allem ihm Möglichen selbst anzuschauen, und so auch zuletzt

wieder als Geist und Leben selber sich zum Abbilde seines vollen und wahren Wesens zu werden. Wäre er nicht absolut frei, d. h. nicht das Dritte, Geist an sich, schon vorher gewesen, so könnte man nicht begreifen, wie er den Gedanken und Entschluß zur Schöpfung, d. h. den Entschluß, auch als objectiv existenzielles Wesen (Materie zu sein, hätte fassen können. So aber war für ihn nicht nur die Möglichkeit dieses Seins, sondern auch die Möglichkeit, während und trotz dieses materiellen Seins doch bei sich selbst — als Geist — zu bleiben, und so hat er sich — als die ewige Liebe zu sich selbst — und das ewige Leben in sich selbst — in seiner Freiheit entschlossen, die drei Potenzen in sich auch für sich zu setzen, indem er als jede der Potenzen für sich oder in jeder der drei Gestalten zu sein beschloß; und so begann der Proceß damit, indem das Absolute sich als Grund, als das Ansich, in erster Form, zum Stoff der Schöpfung machte; — denn so wird nun gesagt werden müssen, anstatt daß es früher hieß, der dunkle Grund habe sich eigenmächtig erhoben.

Nun beginnt also in dem als das Ansich — als absolut — gesetzten Grunde der Naturproceß und mit diesem eine Schöpfung, in welcher sich die anfangs als an sich seiende Natur durch Gegensatz, Spannung und Kampf der in sie eingegangenen göttlichen Potenzen zum Geiste, d. i. zum Gegenbilde des Geistes im göttlichen Selbstbewußtsein empor läutert, und als solcher am Ende der ganze gewordene Gott ist.

So haben wir den Begriff der Existenz Gottes, welcher als existirender auch zugleich der ganze nun entfaltete Reichthum einer Welt ist. Wir können also annehmen, daß das Absolute in und für sich selbst diesem Processe sich unterwarf, um Gott zu werden, oder um das, was er schon an sich war, nun auch an und für sich zu sein. Zu dieser Existenz Gottes verhält sich das frühere Sein Gottes wie die Potenz oder wie der Geist in absoluter Subjectivität. Der Uebertritt aber in die Objectivität würde so zu sagen irreparabel, ein Ueberschlagen in bloßes substanzielles Sein geworden sein, wenn nicht der Grund als solcher immer ge-

blieben, und zwischen beiden, dem subjectiven und objectiven Sein nicht das unauflösliche Band geschlungen gewesen wäre, welches beide zusammenhielt, das Band, oder eben jene uranfängliche und unauflösliche Einheit in der Dreiheit des Wesens Gottes, worin die Spannung begründet war, und wodurch das existenzielle Wesen am Ende des Processes zu dem wird, was es nur durch diesen Proceß werden konnte, nämlich die nicht mehr schlechthin lautere und einfache, sondern nun als beides — Subject und Object — existirende Identität oder Einheit, das in beiden sich Habende, der sich wissende Geist. Daraus folgt, daß Gott auch vor diesem Processe, als bloßes absolutes Ansich, das schon war, was er im Processe successiv für sich (gegenständlich) wurde; wir müssen also auch annehmen, daß er als bloßes uranfängliches Absolutes auch schon frei war, sonst würde ein Zurückkommen aus dem Processe zu sich selbst unmöglich gewesen sein.

Gott hat also in sich selbst eine Welt geschaffen, die völlig immanent in ihm, oder in der er immanent ist. Dieß ist aber eine überweltliche, göttliche Welt. Sie ist real, denn sie ist der wirkliche Proceß der realen Potenzen, sie ist es aber nicht in dem Sinne, wie wir unsere Welt real nennen, oder sie ist nicht diese reale Welt mehr, die jetzt ist; sie wäre vielmehr eine Platonische Welt der Ideen zu nennen, nur daß man unter den Ideen nicht etwas bloß Ideelles (Gewußtes) im Gegensatz zum Realen denke, sondern gerade das Wesentlichste und Realste der Dinge selbst. In dieser real-idealen Welt schauete Gott sich selbst an, sie war sein Ebenbild, er erblickte sich darin als den absoluten Schöpfer; sie verhielt sich so wie das gedachte Ich zum denkenden Ich, nur in absoluter, d. h. real-idealer Bedeutung. Er erblickte sich darin als den Schöpfer, der sich selbst schafft, oder als die Welt, die er selbst ist, gleichwie das Ich als Selbstbewußtsein, sich denkend, sich selbst hervorbringt. Er sah sich darin nicht bloß in der ersten, auch nicht bloß in der zweiten, sondern er sah sich auch zuletzt in der dritten Gestalt, als Einheit der beiden ersten, als die Natur oder Vernunft, die aus der Objectivität oder Existenz wieder völlig zu sich

selbst, zur Subjectivität gekommen und die Einheit von beiden ist.

Erinnern wir uns nun hier daran, daß im Naturprocesse das Zurückkommen der Objectivität zur Subjectivität, oder — was ebenso viel ist — die völlige polare Scheidung und in der Scheidung polarisirende Einheit, zu welcher die Natur am Ende ihres Processes gelangte, die zu sich selbst gekommene, sich selbst sehende oder bewußte Vernunft überhaupt war, und daß diese Vernunft eben der Geist — in der Natur der Mensch katexochen — war, in sofern nämlich im Menschen Aeußeres und Inneres, Leib und Seele, Sein und Denken sich zuerst völlig gegenständlich wurde und gegenseitig durchdrang —: erinnern wir uns, sage ich, an diese Bedeutung des Menschen als Repräsentanten der existirend-sich-wissenden Vernunft — so werden wir verstehen, was damit gemeint ist, wenn dieses göttliche Ebenbild nun der göttliche Mensch genannt wird — der Adam Kadmon, der Lichtmensch oder der erste Ausfluß des göttlichen Lichtgeistes, wie ihn die Kabbala nennt. In ihm erkannte Gott sich selbst; er war das, was dem erwachenden menschlichen Bewußtsein das Wort Ich ist, womit der Mensch, sich als Persönlichkeit erkennend, sich selbst ausspricht; er war der Logos, das Wort, womit das Räthsel gelöset ist, welches die uranfängliche Sehnsucht sich selbst war, „die innere (aber reale) reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen andern Gegenstand haben kann, als Gott, Gott sich selbst in seinem Ebenbilde erblickte. Diese Vorstellung ist das Erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist (sie ist seine Existenz), obgleich nur in ihm selbst; sie ist im Anfange bei Gott und der gottgezeugte Gott selbst."

Mit dieser platonisirenden Schöpfungstheorie sind wir aber freilich noch immer nicht zu derjenigen wirklichen Welt gelangt, die wir vor uns haben, und der wir selbst angehören. Diese Welt kann nicht mehr jene Urwelt sein, die im Geiste Gottes existirte, als die existenzielle, personificirte Vernunft. Durch das Bisherige sollte nur so viel gewonnen werden, daß ein Sein begriffen werde, welches durch

Gott, und doch nicht Gott selbst oder der ganze Gott war; denn es giebt ein Sein, und zwar auch in dieser göttlichen Welt, was bloß der ersten oder der zweiten Gestalt der Gottheit entspricht, nicht aber die ganze, und mithin unvollkommen ist, aber doch auch absolut für sich sein oder werden kann. Giebt es ein solches Sein, also ein in sich und für sich selbstständig sein könnendes, so von Gott in sich selbst gesetztes, daß es auch eignen Willen und Freiheit für sich üben konnte, so konnte es auch für sich handeln und zwar auf eine Weise, wie es nach dem ursprünglichen Willen Gottes nicht hätte handeln oder handelnd existiren sollen. Hiermit ist also die Möglichkeit — aber auch noch weiter nichts als die Möglichkeit, die bloße Denkbarkeit eines Ursprungs des Bösen und des Uebels gegeben; die Wirklichkeit aber konnte nun von gar nichts Anderem weiter abhängen, als von dem Handeln des als selbstständig Gesetzten, sie trat ein mit der ersten That desselben, und diese Urthatsache war der Anfang und Grund alles folgenden Uebels in der creatürlichen Welt.

Sehen wir uns, ehe wir zu dieser Urthat weiter gehen, noch einmal nach dem zurückgelegten Wege um. Wir erzählten so eben von einer vorweltlichen, hohen und göttlichen Welt, und mit Recht wird man uns fragen: woher diese Kunde aus jener schlechthin transscendeten Sphäre? — Mit Schelling können wir entgegnen: das Vorhandensein jener Welt in Gott ist allerdings nur eine Voraussetzung der menschlichen Vernunft und gründet sich weder auf ein unmittelbares Schauen, noch auf dunkle Erinnerung in Platon's Sinne; aber sie gründet sich, so wie die Voraussetzung einer göttlichen Weisheit und Vorsehung in dogmatischen Systemen, auf die wirkliche Welt. Giebt es eine wirkliche Welt, so wie sie uns vorschwebt, so muß es auch eine ideelle, ein ihr entsprechendes System oder Reich der Ideen in Gott geben; denn das Wirkliche und Daseiende ist nur ein endliches Sein und muß seine Principien in einem überweltlichen und ewigen haben. Hat nun die Naturphilosophie mit Wahrheit erwiesen, daß die wirkliche Welt ein objectiv gewordenes Vernunftsystem, eine existirende

Vernunft (λόγος) ist, so muß diesem Object auch ein Subject entsprechen, in welchem es wurzele und schwebe, wie die Gedanken im menschlichen Geiste. Aus unserer Vernunft, also a priori, kann mit aller Logik nie mehr als die formale Möglichkeit, d. i. nackte Denkbarkeit einer Gottheit und mithin auch nur die Denkbarkeit einer übernatürlichen Welt erwiesen werden; die Wirklichkeit derselben kann sich nur wiederum auf Wirkliches stützen, und diese auf unmittelbare innere und äußere Erfahrung, die wir ja vom wirklichen Dasein einer freien und vernünftigen Wirklichkeit (an uns selbst) haben. So beruht zwar die Ueberzeugung von dem Dasein Gottes auf einer Beweisführung nach Vernunftgesetzen, die Vernunft selbst aber stützt sich wieder auf die Erfahrung. Die menschliche Vernunft steht in dieser Rücksicht gleichsam mitten inne zwischen der Natur und Gott; das Dasein des Absoluten erkennt sie a posteriori aus dem Dasein der Natur, die Natur erkennt, d. h. erklärt und begreift sie aber a priori, aus sich selbst; denn dazu hat sie die Mittel in sich selbst; die Vernunft ist das in dem Menschen aufgedeckte Gesetz der Natur, und das menschliche Bewußtsein der Schlüssel zu ihren Geheimnissen. Das System also begann mit der Naturphilosophie oder speculativen Physik; denn hier verhielt sich die menschliche Vernunft, welche philosophirt, als das über der objectiv bewußtlosen Natur Stehende, als der Geist in höherer Potenz, der zu sich selbst gekommen ist und bewußtvoll erklärt, was er in der Natur schaut; — bewußtvoll — denn er schaut nur sich selbst, sein eignes Gesetz und Thun in der Natur, die sich selbst in ihrem Thun nicht schauen kann, sondern blind wirkt, und nur von der höheren Stufe aus erblickt wird. Das im Menschen zu sich selbst gekommene Naturgesetz oder die Vernunft kann also in der That nicht bloß aus sich selber, als dem sich bekannten Gesetz, begreifen und erklären, was der Mensch in der Natur empirisch anschaut, sondern in Bezug auf diese auch, wie Gott, der das Gesetz selbst in sich trägt, a priori urtheilen, erkennen und bestimmen, wie und was sich begeben könne, und was nicht. Freilich hat eben diese Vernunft im Menschen sich auch zu-

gleich erkannt als ein in ihrer Wurzel mehr oder weniger freies Wollen, und es wird demnach bei allen jenen Berechnungen in Abzug zu bringen sein, was als Effect der Freiheit auch in der Natur erscheinen und auch nicht erscheinen kann, was also wiederum in die Sphäre der Geistigkeit fällt. In Bezug auf die wirkliche Natur also verhält sich die menschliche Vernunft im Allgemeinen als eine Wissenschaft a priori, die aus dem nothwendigen Denkgesetz a priori aussagt, was zugleich Naturgesetz ist. Weil nun vom menschlichen Geiste, der hier, wie gesagt, zwischen der sinnlichen und übersinnlichen Welt gleichsam in der Mitte steht, existenzielle Vernunft wirklich als eine wahre empirische Thatsache in der Natur erkannt worden ist, weil er also vermöge seiner Vernunft weiß, was Vernunft ist, und vermöge der Erfahrung erfährt, daß diese Vernunft existirt, so ist auch die supreme Vernunft oder Göttlichkeit nicht bloß denkbar und möglich, sondern sie muß existiren und wirklich sein.

So viel über den Gang des Bisherigen. Nun aber ist das Absolute, die existenziell-wissende Vernunft oder der Geist anerkannt worden als das absolut Freie. Freiheit läßt sich nicht berechnen; es läßt sich nur von dem an sich Undenkbaren und Sich-selbst-widersprechenden sagen, daß es nie und nirgend existiren werde; ob aber das diesem entgegengesetzte Denkbare und Mögliche wirklich sei oder werden werde, dieß kann nur die Erfahrung, d. h. die Geschichte, lehren; denn Geschichte ist die Erfahrung, die man von den wirklich eingetretenen Handlungen freier Wesen hat. Hier also endet das Gebiet alles Wissens a priori, und es tritt mit dem Geiste in der Natur auch zugleich die Freiheit in dieselbe ein, mit der ersten Handlung der Freiheit aber hebt die Geschichte an, und mit der Geschichte der Glaube. Fortan verwaltet also die menschliche Vernunft in der Philosophie der Geschichte nur das Amt einer Erklärerin des Vorhandenen, und das Vorhandene muß aufgesucht und als Thatsächliches geehrt werden. „Die Geburt des Geistes ist das Reich der Geschichte, so wie die Geburt des Lichtes das Reich der Natur ist; dieselben Perioden der Schöpfung, die

in dieser sind, sind auch in jenem, und Eins ist des Andern Gleichniß und Erklärung."

Mit diesem Glauben also, der freilich Niemandem aufgezwungen werden kann, kehren wir zurück zu dem Puncte, auf welchem wir die Darstellung des Systems vorhin verließen.

Jenes göttliche Gegenbild also, der Adam Kadmon, wie wir es genannt haben, war als göttliche Idee der geistigen Ganzheit real und existenziell, es war als vollkommenes Ebenbild Gottes absolut und frei, und konnte mithin auch frei wollen und handeln. Zwar war dieses menschlich-göttliche Ebenbild — wenn ich mich so ausdrücken darf — nur dadurch entstanden, daß die beiden Potenzen, die in der creatürlichen Welt zerstreut für sich existirt hatten — in ihm, wie Strahlen in einem gemeinsamen Focus sich wieder vereinigt hatten, es war also gleichsam der Weg oder der Durchgangspunct, durch welchen das — aus zerstreuter und unselbstständiger Existenz gesammelte Naturwesen wieder zur Einheit mit Gott kommen konnte (denn im menschlichen Bewußtsein sammeln sich alle Potenzen, sammeln sich, so zu sagen, alle zerstreute Kräfte der Natur und kommen so wieder zu der Einheit, in welcher sie ursprünglich, in Gott waren) — zwar war also — sagte ich — dieses Ebenbild Gottes dazu bestimmt, der Vereinigungspunct und Zusammenhalt der ganzen creatürlichen Welt zu sein und zu bleiben, in welchem sich Alles wieder als göttlich-identisch anerkennen konnte — allein, da es absolut war, wie Gott, so konnte es auch dieser seiner Bestimmung entgegenhandeln und sich selbst als Gott — gleichsam betragen wollen. Es war ihm möglich, und es that es. Dieses Betragen aber bestand natürlich in nichts Anderem, als darin, daß es schaffen wollte, wie Gott ursprünglich geschaffen hatte. Die ursprüngliche Schöpfung Gottes — Schöpfung überhaupt kann nicht anders gedacht werden — bestand darin, daß Gott seine drei Potenzen gleichsam aus einander gehen, jede für sich wirken und daraus die ganze Mannigfaltigkeit der Dinge entstehen ließ; er, der auch in seiner Existenz noch Gott und Geist in der dritten Potenz, allgemeines Band

und die Macht blieb, sich selbst in Einheit herzustellen, oder eigentlich auch in der Schöpfung nie aufhörte die Einheit zu sein, — konnte dieß wollen und wagen unbeschadet seiner Existenz als Gott; jenes Abbild aber, der Urmensch, der, um vollkommenes Ebenbild Gottes zu sein, dasselbe that, und die Potenzen wieder aus einander gehen ließ, vernichtete sich, d. h. sich als Bewußtsein und Einheit, dadurch selbst, und entband die Kräfte der Natur, die nun in wilder Ungebundenheit für sich selbst einen chaotischen Umsturz herbeiführten. „Der Wille des (individuellen und creatürlichen) Menschen ist anzusehen als ein Band von lebendigen Kräften; so lange nun er selbst in seiner Einheit mit dem Universalwillen bleibt, so bestehen auch jene Kräfte in göttlichem Maaß und Gleichgewicht. Kaum aber ist der Eigenwille selbst aus dem Centro als seiner Stelle gewichen, so ist auch das Band der Kräfte gewichen: statt desselben herrscht ein bloßer Particularwille, der die Kräfte nicht mehr unter sich, wie der ursprüngliche, vereinigen kann, und der daher streben muß, aus den von einander gewichenen Kräften, dem empörten Heere der Begierden und Lüste (indem jede einzelne Kraft auch eine Sucht und Lust ist), ein eignes und absonderliches Leben zu formiren oder zusammenzusetzen, welches in sofern möglich ist, als selbst im Bösen das erste Band der Kräfte, der Grund der Natur, immer noch fort besteht. Da es aber doch kein wahres Leben sein kann, als welches nur in dem ursprünglichen Verhältniß bestehen konnte, so entsteht ein zwar eignes, aber ein falsches Leben, ein Leben der Lüge, ein Gewächs der Unruhe und der Verderbniß. Das treffendste Gleichniß bietet hier die Krankheit dar, welche als die durch den Mißbrauch der Freiheit in die Natur gekommene Unordnung, das wahre Gegenbild des Bösen oder der Sünde ist. Sie entsteht, wenn das irritabele Princip, das in der Stille der Tiefe als das innerste Band der Kräfte walten sollte, sich selbst actuirt, und in den Umkreis tritt — so wie dagegen alle ursprüngliche Heilung in der Wiederherstellung des Verhältnisses der Peripherie zum Centro besteht." Gleichwie also im einzelnen Menschen die Zerrüttung des ganzen Organismus daraus erfolgt, daß das

Lebensprincip aus seinem Centro weicht und in den Umkreis, in die Glieder tritt, so daß diese, ja alle einzelne Atome sich aus dem Verbande lösen und ein Leben für sich beginnen — so schwand auch in jenem ersten Menschen, dem ruhigen Bilde der Schöpfung, worin der ewige Schöpfer sich selbst anschaute, mit der Bewegung des Grundes aus dem Universalcentro die Einheit und Ordnung aller Naturkräfte, es zerfiel und theilte sich, was vorher nur in und durch einander existirt hatte. Dieß also ist die sogenannte zweite Schöpfung, eine Schöpfung quoad formam, welche die bereits von der ersten Schöpfung her existirende Welt in sich selbst vornahm, oder eigentlich jener Repräsentant, der Urmensch, der durch sein eigenmächtiges Beginnen die schöne Harmonie der göttlichen Welt in Ruinen zerfallen ließ, oder in demselben Sinne wieder in blindwirkende Naturkräfte zerfiel, wie er vorher der Einigungspunct derselben schon einmal geworden und gewesen war.

Mit diesem Umsturz nun, von dem sich in der Erzählung von dem Sündenfalle Adams im Paradiese und in andern uralten Ueberlieferungen noch mehr oder weniger entstellte Erinnerungen erhalten haben, beginnt nun auch im Schelling'schen System eine sinnreiche platonisirende Mythe, und geht allmählig in die Philosophie der Geschichte und der Offenbarung über, wovon hier nur wenige flüchtige Andeutungen und mit dem Vorbehalte gegeben werden können, auch diese rectificiren zu dürfen, wenn einmal, wie verlautet, die längst versprochene Philosophie der Mythologie an's Licht treten wird, wovon namentlich die 1815 zu Tübingen erschienene Schrift über die Gottheiten von Samothrace und die Abhandlung über die historische Construction des Christenthums in den schon 1803 herausgekommenen Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums als Fragmente zu betrachten sein dürften.

Mit dem Falle ist also das ursprüngliche Ebenbild, der erste Adam, aus dem göttlichen Verbande herausgetreten; Gott hatte ihn gezeugt von Ewigkeit her, d. h. er hatte ihn in das Verhältniß, in die Möglichkeit gesetzt, selbst für sich sein zu können. Bis dahin verhielt sich dieses Ebenbild und

in ihm die Welt oder das creatürliche Sein nur als die zweite Potenz oder Gestalt der Gottheit selbst, als ihre eigne Existenz; da nun aber der erste Adam von jener Möglichkeit Gebrauch machte, und sich wirklich für sich setzte, auf eigne Hand als Gott zu wirken anfing, so ward in ihm und durch ihn die Welt eine Existenz für sich, ein absolutes Wesen, in Bezug also auf die erste Gottheit — den Vater — außergöttlich. In dieser Außergöttlichkeit wirkt dieses Wesen nun für sich in der Welt, als Weltseele; aber da ihre ewige Bestimmung war, das Existirende zum Vater zurückzubringen, so wird dieser Weltgeist den ideellen Proceß noch einmal geistig in dieser zweiten Schöpfung (in der zerrissenen ersten) wiederholen, bis er in ihr, in der Menschheit als zweiter Adam in sich die Potenzen wieder in gehörige Unterordnung und Harmonie gesetzt, und die entfesselte Macht der ersten völlig überwunden, das Weltbewußtsein in Selbstbewußtsein, und im Selbstbewußtsein das Identitätsbewußtsein wiedererrungen, dadurch aber ein wahrhaft göttliches Sein in sich selbst hergestellt hat, — bis er also zur zweiten göttlichen Persönlichkeit, zum Sohne Gottes, außer Gott dem Vater, zum erneuten Ebenbilde wiederum herangereift ist, und in dem göttlichen Menschensohne sich darstellt. Dieser aber unterwarf sich, wie die Geschichte lehrt, aus freiem Gehorsam dem Vater, führte dadurch das Bewußtsein der Menschheit zu jener ursprünglichen Einheit zurück, und bringt so das außergöttliche Sein, die Natur, allmählig unter die Herrschaft des Alleinigen zurück. „Der Schluß der alten Zeit und die Grenze einer neuen, deren herrschendes Princip das Unendliche war, konnte nur dadurch gemacht werden, daß das wahre Unendliche in das Endliche kam, nicht um dieses zu vergöttern, sondern um es in seiner eignen Person Gott zu opfern und dadurch zu versöhnen. Die erste Idee des Christenthums ist daher nothwendig der menschgewordene Gott, Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt. Auch er verendlicht in sich das Göttliche, aber er zieht nicht die Menschheit in ihrer Hoheit, sondern in ihrer Niedrigkeit an, und steht als eine von Ewigkeit zwar beschlossene aber in der Zeit vergängliche Erscheinung da, als Grenze der beiden

Welten; er selbst geht zurück in's Unsichtbare und verheißt statt seiner nicht das in's Endliche kommende, im Endlichen bleibende Princip, sondern den Geist, das ideale Princip, welches vielmehr das Endliche zum Unendlichen zurückführt, und als solches das Licht der neuen Welt ist." Der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn Gottes ist das Endliche selbst, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt, und die der Unendlichkeit, oder der Herrschaft des Geistes eröffnet."

In der ersten Periode, vom Falle bis zur Wiedervereinigung der Naturpotenzen in der göttlichen Person des Sohnes, war das Bewußtsein der Menschheit noch mehr oder weniger den Naturkräften anheimgegeben, inniger mit der gegenständlichen Natur verflochten, wirkte instinctmäßiger nach ihren Gesetzen und darum innig-vertrauter mit ihr, der Natur, die „im Christenthum in dem Verhältnisse, als die ideelle Welt offenbar wurde, als Geheimniß zurücktrat." Daher im Bewußtsein der Menschheit — als ein Reflex des noch mächtig in der Natur wirkenden Grundes — die **Mythologie**, ein Kampf des Bewußtseins, in welchem die drei Potenzen nur noch vereinzelt sich spiegelten oder wirkten, hier im Bewußtsein noch ebenso wenig vereint, wie in der Natur, und eben deßhalb hier wie dort ein idealer und ein wirklicher Polytheismus. Daher aber auch die höchst naturgetreuen ahnungsvollen Leistungen des Kunstgenie's der Alten. Allmählig dämmerte in ihnen das Vorgefühl des wahren Verhältnisses der Potenzen, so wie dieses Verhältniß sich reell in der Natur immer siegeicher herstellte, und damit die Ahnung des Monotheismus auf, die Religion des Geistes, oder das Christenthum; und die Mysterien des griechischen Cultus waren die letzte durchsichtige Hülle dieser schon durchbrechenden Offenbarung des Geistes.

Aber auch nach dem Durchbruche ist die Menschheit, in welcher das Princip der Selbstheit und des Eigenwillens der dunkle Grund oder die uranfängliche Finsterniß noch im-

mer mächtiger waltet und als Punct der Eigenschwere sich zu halten sucht, nicht gänzlich und auf einmal zur Einheit mit Gott zurückgebracht. Denn der Mensch, der als freies Individuum sich behauptet und gerade darin seine Gottähnlichkeit empfindet, kann nur unbeschadet dieser seiner Persönlichkeit und Freiheit, durch eigenes Anerkenntniß, freiwilliges Aufgeben seiner Selbstheit in Sinn und Thun, sich selbst wieder zurückleiten zum seligen Einverständniß des eigenen Bewußtseins und Willens mit Gott. Noch immer aber ist durch Schuld der Selbstsucht — und die Selbstsucht stammt von dem noch für sich wirkenden Grunde — die Menschheit, und mit ihr und durch sie auch die ganze Natur noch nicht völlig zurückgebracht, wie auch in ihr der Geist still und allmählig siegend walte. Noch ist der größte Theil der Menschen jener inneren Zerrissenheit im Denken und Wollen preisgegeben zwischen den in ihr noch mächtigen dunklen und lichten Potenzen; denn allerdings muß auch nicht bloß die göttlich-geistige Macht, der heilige Geist, der in den wiedergeborenen Christen mächtig ist, als reale Macht erscheinen, sondern für jetzt und bis zur völligen Ueberwindung wird auch das dunkle Princip, schon des Gegensatzes wegen, als eben so reale Potenz anerkannt werden müssen, als das der Tiefe mit seinen dämonischen Kräften, welches von sich selbst sagt:

Glaub' unser einem, dieses Ganze
Ist nur für einen Gott gemacht.
Er findet sich in einem ew'gen Glanze,
Uns hat er in die Finsterniß gebracht,
Und euch taugt ewig Tag und Nacht!

Dreizehnte Vorlesung.

(Hegel.)

Der Eindruck, welchen Schelling's Philosophie auf das Zeitalter machte, war bei dem größten Theile der mitphilosophirenden jüngeren Genossen der einer glänzenden, ja blendenden Erscheinung, bei Anderen, vornehmlich den Aelteren, der einer ausschweifenden Phantasmagorie. Schelling's Zeitgenosse, Hegel, gleichwie jener zunächst von Fichte ausgehend, wollte das, was der Urheber der neueren Naturphilosophie mit genialem Blicke erschaut und aphoristisch skizzirt hatte, in die feste Form eines regelrechten, wissenschaftlichen Systems bringen, und übernahm damit eine allerdings weit schwierigere und trocknere Arbeit, als die zahlreichen übrigen Verehrer Schelling's, welche, in dem neuen Lichte schwelgend, „nur zum Genießen eilten," wie jener sich ausdrückte, und darüber in der Hast die Leuchte selbst beinahe wieder umgestoßen hätten. In der That war das von Schelling neu eröffnete Organ der Philosophie, „die intellectuelle Anschauung," der Verwechselung mit dichtender Phantasie so sehr ausgesetzt, daß der Mißbrauch, den unwissenschaftliche Schwärmer damit trieben, die neuere Philosophie selbst, schlechthin nur die Naturphilosophie genannt, bei den Verständigeren in großen Mißcredit brachte. Diesem tumultuarischen Verfahren hat Hegel durch seine Strenge mit Erfolg entgegengearbeitet, und wie man auch sonst über seine Leistungen urtheilen mag, so wird ihm doch unparteiisch zugestanden werden müssen, daß er durch seinen systematischen Vorgang dem Unwesen Einhalt gethan, den deutschen wissenschaftlichen Ernst wiedererweckt, und gezeigt hat, daß man, um Wahrheit zu finden, nicht nur so im Gedanken „auf Abenteuer ausgehen dürfe." Wer über philosophische

Gegenstände heutzutage mitsprechen will, muß nothwendig das System Hegel's gründlich studirt und verstanden haben; außerdem, etwa nur um der Trostlosigkeit der Resultate willen, dasselbe ganz ignoriren, und auf Umwegen, die nicht durch dasselbe hindurch führen, sicher zum Ziele fortschreiten zu wollen — dieß könnte nur die sich selbst gnügende Ignoranz unternehmen.

Wenn wir bloß oberflächlich auf das Resultat und den Inhalt dieses Systems sehen, so könnte es uns dem Gesagten zufolge leicht scheinen, als fände sich wenigstens in denjenigen Theilen, die schon von Schelling bearbeitet waren, namentlich in der Naturphilosophie, nicht so viel wesentlich Neues und von Schelling's früheren Entdeckungen Abweichendes, als Mancher vielleicht in diesem berühmten und neuesten Systeme vermuthet. Hegel selbst war überzeugt, mit Schelling in allen wesentlichen Puncten übereinzustimmen, und beabsichtigte, wie gesagt, nur, den bereits ausgesprochenen Lehren die wissenschaftliche Form und Festigkeit zu geben, d. h. sie erst zur vollendeten Wissenschaft zu machen. Wenn sich dennoch unter seinen Händen allerdings manche, ja vielleicht wesentliche Puncte anders, als bei Schelling gestaltet haben, und wenn der Letztere neuerlich sich eben so wenig mit ihm einverstanden erklärt hat, wie weiland Kant mit seinem Schüler Fichte, so kann man hier dem Schüler das Lob nicht streitig machen, daß er consequent nach der ersten Idee des Meisters fortgebaut hat, während es zweifelhaft bleibt, ob der erste Erfinder seinem eigenen, anfangs nicht mit vollkommener Schärfe ausgesprochenen Plane in der Folge selbst ganz treu geblieben sei.

Von dem, was Schelling seine Methode der intellectuellen Anschauung nannte, ist früher mit möglichster Deutlichkeit gesprochen worden, und wir haben uns bemüht, an ihrer Hand den Standpunct zu ersteigen, welcher auch der Gesichtspunct ist, aus welchem Hegel die Welt sieht und seine Speculation beginnt. Indessen hat der Letztere nicht bloß von da aus gleich angefangen, sondern auch das Aufsteigen selbst noch einmal wissenschaftlich-systematisch behandelt, und seine Theorie davon in der „Phänomenologie des

Geistes" ausgesprochen. Dieses Buch soll die Propädeutik sein, welche das Bewußtsein auf systematischem Wege zu derselben Höhe bringt, welche wir auf historischem erstiegen haben. Allerdings ist jener der kürzere, denn er ist der gerade; aber wie wenig man dem Führer folgen konnte, der Alles schon im Voraus aus seinem eigenen Gesichtspuncte sah, und sich in seiner Darstellungsweise, obschon vom gewöhnlichen Menschenverstande redend, doch niemals zu demselben herabließ, dieß hat die Erfahrung bewiesen, und man kann noch immer mit Recht behaupten, auch jene Propädeutik werde nur von denjenigen vollkommen verstanden, die auf andere Weise schon erfahren haben, was darin steht, weßhalb es nöthig war, daß Propädeutiken zur Propädeutik geschrieben wurden, wie dieß namentlich von Gabler*) zur Förderung des allgemeineren Verständnisses nicht ohne Erfolg geschehen ist.

Aber indem ich daran gehe, auch von dieser Philosophie eine charakteristische Darstellung zu geben, drängt sich hier mehr als irgendwo die fast unüberwindliche Schwierigkeit auf, in ein System, dessen Eigenthümliches gerade in seiner Methode und vollständigen Gliederung besteht, in der Kürze eine deutliche Einsicht zu eröffnen, ohne das Regelgebäude des Ganzen darzulegen. Nirgends, ich bekenne es im Voraus, wird die Darstellung lückenhafter sein müssen, als hier, und ich muß mich damit begnügen, theils durch Beleuchtung der Methode im Allgemeinen, theils durch beispielsweis herausgehobene Stücke des Systems wenigstens die eigenthümliche Terminologie und Anordnung desselben in so weit verständlich zu machen, daß derjenige, welcher mehr wünscht, und die Schriften selbst nachliest, sich im Verständniß derselben einigermaßen gefördert finde.

Versetzen wir uns zuerst noch einmal zurück auf den früheren Standpunct Schelling's. Das Absolute, das, was Spinoza die allgemeine Substanz genannt hatte, dasjenige Wesen also, welches die unendlich vielen Dinge aus sich

---

*) Gabler, Lehrbuch der philosophischen Propädeutik als Einleitung zur Wissenschaft. Erste Abth. Erlangen, 1827.

selbst formt, oder sich selbst zu der Unendlichkeit von Dingen gestaltet, welche die Welt ist, — dieser an sich selbst vorerst noch einfach und bestimmungslos zu denkende Weltäther wurde von Schelling nicht als todte Substanz, der nur von außen, etwa von einem höheren Geiste Leben und Bewegung eingebracht werden konnte, sondern als das lebendige allgemeine Urwesen aller Dinge selbst gefaßt; und um nun in diesem Begriffe zugleich auch das allgemeinste Grundgesetz, den Urtypus oder Rhythmus, den es in allem Bewegen und Leben befolge, mit anszudrücken, faßte er das Absolute als unbegränztes ewiges Subject-Object, d. h. als das Lebendige, welches sich seiner eigenen Natur nach ewig aus dem Zustande der Subjectivität in den der Objectivität übersetzt, und aus der Objectivität, wie aus einer elastischen Spannung in sich selbst zur Subjectivität zurückkehrt, so jedoch zurückkehrt, daß sein neuer Zustand jedesmal nach der Rückkehr ein bereicherter, an inneren Bestimmungen so wie an Freiheit, sich zu bestimmen, erhöheter wird, daß es also ipso actu durch sein Wirken, d. i. Auswirken dessen, was potenziell (implicite) in ihm lag, das nach und nach für sich wird, wozu es an sich die Macht hatte. Daß dieß wirklich und in Wahrheit der Rhythmus oder das Gesetz alles Lebens sei, hatte Schelling durch innere und äussere Erfahrung gelernt; zuerst durch innere, nämlich an dem Fichteschen Ich und Nichtich, d. h. an dem individuellen Subject-Object, welches die menschliche Intelligenz ist; dann auch durch äußere, nachdem er, wie wir wissen, das subjective Fichtesche Ich zum Weltich erweitert, oder, mit andern Worten, diese subjective Denkform zur Form und Bewegung des Absoluten überhaupt erhoben hatte, in welchem der einzelne Menschenverstand nur ein integrirendes Moment, die Menschheit im Ganzen aber der Gipfel und die Vollendung dieser Bewegung, nämlich des Sich-selbst-objectivirens des Absoluten, war. Ja selbst nachdem das Absolute anfangs nur als elementarische, titanische Natur sich bis zur Stufe der Menschheit — zur Vernunft — emporgearbeitet hatte, dauerte diese Bewegung noch fort in der immer fortschreitenden Cultur der Menschheit bis zu einer — für jetzt noch unab-

sehbaren — allgemeinen Vergeistigung, d. h. innigsten und tiefsten Selbstbesinnung und Erfassung des Absoluten in sich selbst. Schelling's ganze Philosophie hatte demnach unverkennbar einen geschichtlichen Charakter und eben deßhalb auch für den Menschen zugleich einen empirischen; man muß demzufolge die Veränderungen des Absoluten in und außer sich abwarten und wahrnehmen, so wie sie erfolgen, und kann sie sich aus dem allgemeinen naturphilosophischen Gesichtspuncte als dem Principe nur erklären. Das Princip der Subject-Objectivität des Absoluten ist eben nur geeignet, sich alles Geschehende zu erklären, aber dieses Princip, sowie es selbst nur durch eine nicht zu verkennende innere und äußere Empirie gefunden wurde, setzt auch gleich einen zu erwartenden allgemeinen historisch-empirischen Proceß im All voraus, oder weiset selbst darauf hin.

Diesen Charakter verläugnet Schelling auch in seinen neuesten Aeußerungen nicht. Indessen hatte er sich schon früher auf eine Weise erklärt, welche über diesen empirisch-historischen Standpunct hinauszugehen, oder vielmehr dieses Element seiner Philosophie allerdings aufzulösen schien in reinen Rationalismus. Erinnern wir uns, daß wir bei ihm bereits auf Sätze gestoßen sind, wie folgende: alle Bewegung und Thätigkeit, alle Lebensregung, auch die der Natur, sei nur ein bewußtloses Denken, oder geschehe in der Form des Denkens; je mehr in der Natur selbst das Gesetzmäßige sich zeige, desto geistiger erscheine ihr Wirken; die optischen Phänomene seien schon ganz eine Geometrie, deren Linien das Licht ziehe, und die vollendete Theorie der Natur würde diejenige sein, kraft welcher die ganze Natur sich in eine Intelligenz auflöse; — erinnern wir uns endlich daran, daß dieses ganze bewußtlos, aber zweckmäßig wirkende Leben zuletzt im Menschen zu sich selbst komme, d. h. sich selbst als die absolute Vernünftigkeit begreife, weshalb denn auch das Absolute und Allgemeine selbst als die absolute Vernunft bezeichnet wurde, die gegenständlich vorhanden oder überall ausgeprägt sei und im Menschen zu sich selbst komme; — nimmt man nun noch endlich hinzu, daß alles Daseiende, alle in ihren Formen scheinbar fest verharrenden Dinge, daß die Materie

überhaupt nur in Kräften, die Kräfte selbst nur in Leben, Thätigkeiten bestehen: — so bleibt am Ende nichts übrig als ein allgemeines gesetzmäßig Sich=selbst=gestalten, eine **natura naturans**, die in ihrem innersten Wesen eben nichts weiter sein kann als ein Streben und Leben, Dehnen und Strecken, Gestalten und Bilden nach inwohnendem Naturgesetz, und daß dieses Naturgesetz Alles in Allem, daß es die absolute Vernunft sei, oder daß das Absolute selbst vielmehr die lebendige Vernunft sei. Alles, was man bisher noch als das Wesen, welchem die Vernunft inwohne, gedacht hat, verschwindet, es bleibt nichts als eben nur ein Gesetz, eine allgemeine Wirkungsweise oder Naturnothwendigkeit, die auf den ersten Blick als ein ganz leeres Abstractum anerkannt werden müßte, wenn sie nicht zu ihrer Erfüllung die Selbstthätigkeit, das absolute Leben hätte, oder mit andern Worten: wenn sie nicht eben so sehr als real praktisch denn als formal anerkannt werden müßte. Wir haben, so zu sagen, ein lebendiges Gesetz, welches sich selbst erfüllt, oder eine absolute Macht, welche zugleich und in sich selbst ihr eigenes Gesetz ist. So viel für jetzt von diesem Puncte, auf welchen wir später noch einmal prüfend zurückblicken werden.

War aber einmal ausgesprochen: Alles ist die existirende Vernunft, und die Vernunft erkennt im Menschen sich selbst, so war dem Menschen hiermit auch das innerste Wesen der Dinge und der ganze Weltzusammenhang **a priori** enthüllt, das allgemeine Naturgesetz nicht bloß, sondern Naturwesen auch lag aufgeschlossen in uns. Alles, was ist, ist nichts als Selbstgestaltung dieses Wesens, der Vernunft, Alles ist Bewegung und Thätigkeit; das innerste Wesen der Dinge selbst ist eben dieses Thun und Leben, und dieses Leben ist an ein durchgreifend allgemeines Gesetz, an jene Form der Selbstobjectivirung gebunden, welches zugleich die Form des Denkens, oder richtiger das actuelle Denken selbst ist. Was uns also vorher immer noch als ein zum Grunde liegendes substanzielles Wesen vorschwebte, dieß tritt hier wenigstens als etwas Unverständliches in den Hintergrund, ja es verschwindet zuletzt, wie sich zeigen wird, ganz, da wir uns eben in diesem Wesen weder einen an sich todten und nur

von der Bewegung selbst belebten stoffartigen Träger des Lebens noch irgend etwas Anderes vorstellen können, ohne auf Widersprüche zu stoßen, sondern eben nur das lautere Können, die Macht, die noch nicht gemacht hat, was sie machen kann, aber stets aus sich machen wird, was potentiell in ihr liegt; für die Vorstellung ist sie noch zu gar nichts geworden, obgleich sie zu Allem werden kann; so, wie sie vorerst ist, ist sie noch nichts; oder — sie ist noch Alles ohne Unterschied, sie hat sich noch zu gar nichts Bestimmtem specificirt, ist noch in gar keine bestimmte Form eingegangen, hat noch gar keinen Unterschied in sich, sie ist für unsere Vorstellung annoch leer. Und dennoch ist sie die absolute Macht, Alles zu werden, sie ist die Thätigkeit überhaupt noch ohne alle Bestimmung von etwas, was sie thut, sie ist dasselbe, was das Denken an sich ist, ehe es noch etwas Bestimmtes denkt. Ein solches Denken kann freilich gar nicht wirklich sein, es wäre das Nichtsdenken, und mithin gar kein actuelles Denken, sondern bloß der leere Begriff einer Möglichkeit des Denkens. Dieß soll auch gar nicht in Abrede gestellt, ja es soll vielmehr gerade bemerklich gemacht werden, daß das Denken überhaupt so viel wie Nichtsdenken, oder — da Denken und actuelles wirkliches Sein im Grunde einerlei ist — daß das Sein überhaupt oder das allgemeine Sein so viel wie Nichtssein ist.

Wir sind hiermit schon einem bekannten Hauptsatze Hegel's näher getreten. Wenn aber das Sein wirklich nur so etwas ganz Abstractes und Leeres ist, und wir das Absolute an sich nur als solches denken könnten, so wäre es unmöglich, von diesem Princip irgend etwas Anderes abzuleiten; denn aus nichts wird nichts, dieß bleibt auch in logisch formellem Sinne wahr. Dieses Sein = Nichts aber, was oben gemeint ist, war nicht etwa die absolute Grundlosigkeit und Leerheit selbst, sondern nur die erste logisch vorauszusetzende Form des Absoluten, das Real-Absolute darin war die absolute Macht. Bei Schelling war das Absolute in seiner Urform gefaßt als das absolute Subject-Object; näher und schärfer, als die sich selbst aus Subjectivität in Objectivität übersetzende Macht, oder das ewig actuelle absolute Ue-

der- und wieder in sich Zurückgehen selbst. Also haben wir von allem Anfange an eine absolute Thätigkeit, und zwar eine bestimmte, ihrer absoluten Bewegungsform nach bereits beschriebene. Von dieser Thätigkeit erwies sich zuletzt, daß sie das vernünftige Denken an sich war. Wie können wir nun die Form dieser Thätigkeit als allgemeine Seins- und Denkform (als welche sie sich uns bereits offenbart hat) am bündigsten und bezeichnendsten ausdrücken? Hegel thut dieß durch das Wort: absoluter Begriff, und setzt diesen an die Stelle des Schelling'schen Subjects-Objects, dadurch gleich die allgemeine Thätigkeit — das Denken *) — aber nicht bloß das eigentlich sogenannte, subjective Denken in uns, sondern eben so auch die diesem entsprechende und an sich mit demselben identische Naturthätigkeit, oder Naturmacht — zugleich mit ihrer absoluten Form bezeichnend. Daher spricht er sowohl vom subjectiven als vom objectiven Begriff, dem denkenden Begreifen, und dem realen wirklichen In-sich-fassen. Dieses Wort hat also allerdings bei ihm eine von der herkömmlichen abweichende Bedeutung und bedarf daher, so wie auch die Worte: Idee, Vernunft, Geist u. a., noch einer näheren, aus dem Zusammenhange des Systems zu entnehmenden Erklärung.

Um die Hegel'sche Theorie des Bewußtseins zu verstehen, erinnere man sich daran, daß Hegel, so wie Schelling, von der Fichteschen Lehre ausging, in derselben die allein mögliche wissenschaftliche Grundlage erblickte, aber auch, darauf sich stützend, über die Subjectivität jenes Idealismus hinausgelangte. Es wird dabei ein- für allemal vorausgesetzt, unser philosophisch gebildetes Bewußtsein habe bereits eingesehen, daß es immerdar nur mit seinen eigenen Vorstellungen verkehrt, so fest es auch glauben mag, es sehe oder empfinde die Dinge selbst, sowie sie im Raume vor uns und außer

---

*) Encyklopäd. §. 86. „Wenn Ich = ich oder auch die intellectuelle Anschauung wahrhaft nur als das Erste (Unmittelbarste, zum Princip des Systems) genommen wird, so ist es in dieser reinen Unmittelbarkeit nichts Anderes als Sein, so wie das reine Sein umgekehrt als nicht mehr dieses abstracte, sondern in sich die Vermittelung enthaltende, reines Denken oder Anschauen ist."

uns dastehen. Wir stellen uns zwar ausdrücklich etwas vor, was unseren Empfindungen oder Anschauungen entspreche, wir stellen uns vor, diese Empfindungen und Anschauungen sind in uns, sind bloße Bestimmungen unseres Bewußtseins, jenes Etwas, der Gegenstand an sich dagegen sei außer uns, und von uns unabhängig, er sei und bleibe, auch während wir ihn nicht sehen; wir unterscheiden also Vorstellung und Ding an sich, und wollen auf keine Weise zugeben, daß auch das Ding an sich nur eine Vorstellung von uns sei — allein dennoch ist es so; das damit Gemeinte zwar ist keine bloße Vorstellung, aber unsere Vorstellung von einem nicht bloß vorgestellten, sondern wirklichen Object ist doch selbst immer nur eine Vorstellung oder Bestimmung unseres Bewußtseins, und fragen wir, was das Ding außer unserem Vorstellen an sich sei, so fragen wir mit andern Worten immer nur wieder, wie man sich ein Ding vorstellen solle, welches auf keine Weise vorgestellt werde. Auch wenn ich sage: „der Gegenstand ist an sich ganz anders, als ich mir ihn vorstelle," so denke ich mir dabei den Gegenstand an sich auf eine bestimmte Weise, wenigstens als „ganz anders" und von der Erscheinung im Allgemeinen verschieden, also wenigstens negativ bestimmt, und diese Bestimmung ist nichts Anderes als eine Bestimmung meines Bewußtseins. Von diesem völlig unlöslichen Zirkel, in welchen auf diese Weise das Bewußtsein in sich selbst gebannt ist, muß man sich vorerst vollkommen überzeugt haben, wie wir dieß schon früher bei dem Fichteschen Idealismus sattsam besprochen haben.

Dieß ist es aber auch eigentlich gar nicht, was das Bewußtsein läugnet; anfangs freilich glaubt es in und mit seinen Anschauungen die Dinge selbst vor sich zu haben; dann mußte es jedoch zugeben, daß es nur die Vorstellungen (Erscheinungen) von Dingen habe; nun aber sträubt es sich bei diesem Zugeständniß nur noch dagegen mit aller Heftigkeit, daß es diese Vorstellungen willkührlich aus sich selbst erzeugt haben, daß dieselben nur Fictionen sein, und daß ihnen in der Wirklichkeit nichts adäquat sein solle. Der gesunde Menschenverstand wird sich in alle Ewigkeit hin diesen subjectiven Idealismus nicht einreden lassen. Woher

kommt diese felsenfeste und aller Theorie Hohn sprechende Hartnäckigkeit? Sie kommt nicht bloß von dem Gefühle der Passivität und des ihm Aufgedrungenseins der Bestimmungen von außen — denn es ist leicht, auch dieses Gefühl, so gut wie jede andere Reflexion als etwas Innerliches zu erweisen, was über die Schranke des Subjects und Selbstbewußtseins nicht hinausgeht — sondern es kommt daher, weil in der That die ganze Unterscheidung zwischen subjectiv in uns schwebender Erscheinung und einem außer ihr noch besonders vorzustellenden Object an sich eine unwahre ist; denn indem wir hier dieses Object an sich für das wahrhaft Seiende, die Erscheinung für Unwahrheit halten, werden wir nicht gewahr, daß, wenn eins von beiden eine Fiction von uns ist, es vielmehr das Object als die Erscheinung sein müßte. Denn fragen wir, wie wir uns das Object an sich denken sollen, so finden wir uns entweder in der Verlegenheit die unmögliche Forderung erfüllen zu sollen: stelle dir etwas Nichtvorgestelltes vor; oder wir werden dem Objecte doch wieder nur gewisse Qualitäten der Erscheinung leihen, andere ihm absprechen — kurz, doch immer etwas dabei denken — und mithin dabei auf uns selbst reflectirend eingestehen müssen, daß dieß Object nicht mehr und nicht minder ein Gedanke, eine Bestimmung unseres Bewußtseins sei, als die Erscheinung selbst. Und sollten wir nun sagen, nicht wie wir uns das Wesen der Dinge an sich überhaupt, sondern z. B. gerade dieß bestimmte vor uns stehende, sich von allen anderen ähnlichen Dingen unterscheidende Ding seiner objectiven Beschaffenheit nach vorstellen müssen, so würde sich finden, daß wir seinem wahren Wesen eben so viel und gerade dieselben Bestimmungen leihen müßten, als welche die Erscheinung uns darbietet, dafern wir anders nicht skeptisch dabei stehen bleiben wollten: wir wissen gar nichts von dem Dinge an sich. Die ursprüngliche sinnliche Anschauung behält also in sofern Recht, als sie die Vorstellung vom Dinge nicht vom Dinge an sich unterscheidet, sondern beide in dieselbe Bestimmtheit des Bewußtseins zusammenfallen läßt. Wer den Gedanken hegt, die Welt an sich sei nicht so, oder sei ganz anders, als sie uns erscheint, denkt sich entweder dabei, er wisse von der

wahren Welt ganz und gar nichts, also auch nicht einmal dieß, daß sie ganz anders sei, oder er denkt sich etwa so etwas: was uns roth erscheint, ist an sich blau, was uns rund erscheint, ist eckig u. s. f.; er verlegt also entweder gar nichts oder doch wiederum nur Qualitäten der erscheinenden Welt in die unsichtbare, und in diesem letzten Falle steht doch der Satz fest, daß in der unsichtbaren Welt für sich rund rund, blau blau sei, daß auch dort zweimal zwei vier ausmache u. s. f. — kurz, man erkennt an, daß das an und für sich Wahre, das nothwendig zu Denkende, oder nicht nicht zu Denkende wahr sei und bleibe, wohin man es auch immer versetzen möge — man erkennt an, daß die Wahrheit ihr Kriterium in sich selbst habe, oder was eben so viel heißt, daß auch wahr und wirklich sein müsse, was unseren subjectiven Denkgesetzen nach gewiß, d. h. nothwendig zu denken ist. Ist demnach etwas nur erst subjectiv, auch als bloße Bestimmung unseres Denkens angesehen, für gewiß erkannt worden, so wird es auch wahr sein, und wir können uns vor der Hand noch ganz unbekümmert lassen um die vorausgesetzte Welt an sich; wenn eine Wahrheit nur erst als solche hier innen im Bewußtsein völlig anerkannt worden ist, so wird sie es auch überhaupt und außer uns sein. An dieser Wahrheit zweifeln wäre ungefähr dasselbe, wie wenn man sagte, es sei zwar wahr, daß zweimal zwei vier ausmache, aber es frage sich doch, ob auch zweimal zwei Thaler in der Wirklichkeit gewiß vier Thaler ausmachen werden.

Dieser Satz nun, daß die völlige Gewißheit auch der Wahrheit völlig gleich sei, daß unserem richtigen Denken auch die Wirklichkeit entspreche, oder daß unser reines Denken ein Organ der wahrhaften Welterkenntniß sei, dieser Satz war früher schon allgemein angenommen, er wurde nur von Kant wieder wankend gemacht in Bezug auf die Erscheinungen und die Objectivität an sich. Hegel aber hat ihn wieder zurückgerufen, indem er ein außer dem Erkennen vorhandenes Wahre als eine bloße Voraussetzung (die selbst erst im Denken erwiesen werden müßte) zurückweiset, und darauf hinzeigt, daß wir uns nur mit der

Wahrheit und Gewißheit unseres Denkens und Wissens selbst zu beschäftigen haben. Wenn unser Denken und Wissen in sich ein wahres ist, so „wird es auch ein Wissen des Wahren sein."

Ob nun gleich die Welt an sich, d. h. ihrem wahren Wesen nach, eben um dieser Wahrheit willen der alleinige Gegenstand unseres Wissens bleibt, so ist doch eben auch gerade dieser Gegenstand für uns nur eine Vorstellung, eine Bestimmung unseres Bewußtseins, die um ihrer Subjectivität willen nicht anders geprüft werden kann, als indem wir allen vergeblichen Versuchen, unmittelbar aus uns hinaus zu kommen, entsagen, und uns dagegen mit unseren Gedankenobjecten in uns selbst einschließen, unsere eigene geistige Thätigkeit dabei beachten, jene Objecte, wie sie sich uns darstellen, ihrer inneren Haltbarkeit nach prüfen, und abwarten, ob nicht unsere eigene uns angestammte Vernunft oder Denknothwendigkeit diese Objecte, d. h. die Vorstellung von der Welt, nach und nach dahin abzuändern nöthigen werde, daß diese uns selbst über unser individuelles Ich hinaus in eine objective Welterkenntniß führen, die wir auf unmittelbare Weise nie ergreifen konnten.

Dieses Mittel, über die Subjectivität mit dem Wissen hinauszukommen, kann nun freilich nicht wie ein Räthselwort auf einmal gegeben, nicht Alles wie mit einem Schlage klar gemacht werden; es kann dabei auch gar nicht darauf ausgegangen werden, den ersten besten Gegenstand, der da steht, als wirklich so wie er ist oder erscheint, zu erweisen; dieß kann nicht im Einzelnen, sondern es muß im Ganzen geschehen. Der Weg ist der, daß man erst einsehe, welches die einzig wahre und haltbare Vorstellung von dem Wesen der Dinge im Allgemeinen sei, ehe man diesen oder jenen einzelnen Naturgegenstand seiner Wahrheit nach erkennen kann. Das Bewußtsein nun entsteht selbst erst dadurch, daß es sich als Ich von seinem Objecte unterscheidet; es stellt dieses Object, seine Vorstellung, obschon es in der That nur eine Bestimmtheit oder Form seiner selbst ist, doch sich selbst gegenüber, und dadurch wird es erst Bewußtsein überhaupt oder Weltbewußtsein, während es früher, ganz in seinen Ge=

genstand verloren, bewußtloses Anschauen war. Nun aber steht dieser Gegenstand so lange noch als ein durchaus Fremdes, Unbegriffenes und Unbegreifliches ihm gegenüber, bis es sich, seine eigene Thätigkeit in dem gedachten Gegenstande wiederfindet und anerkennt. Dieß geschieht durch den Begriff, wie wir diesen psychologischen Hergang früher beschrieben haben (S. 204.) und hier nicht noch einmal wiederholen wollen.

Wir haben also einen dreifachen Zustand des Bewußtseins im Erkennen: erstlich ein unmittelbares Sein des (hier noch nicht zu sich selbst gekommenen) Bewußtseins in seinem Gegenstande, eine Bestimmtheit des Bewußtseins, in der es noch eins und dasselbe mit seinem Gegenstande ist; zweitens eine abstoßende, sich von seiner Bestimmtheit oder dem eingebildeten Gegenstande selbst zerfällende Bewegung, ein Objectiviren seines eigenen Zustandes; und drittens ein Wiederzusammengehen mit ihm, ein Sich-selbst-wiederholen in ihm, als einem nicht mehr fremden, äußerlichen und anderen Gegenstande, sondern ein Haben seiner selbst in ihm, also so, daß die Bestimmtheit des Gegenstandes bleibt, auch nachdem das Ich denselben in sich zurückgenommen. Das Ich erkennt nun den Gegenstand als sich, und sich in ihm; das Object ist nicht mehr als fremdes selbstständiges Object da, aber es ist dennoch da, nämlich als Bestimmtheit des allgemeinen Selbstbewußtseins, das Object ist, wie Hegel sagt, *aufgehoben*, d. h. nach dem hier beabsichtigten Doppelsinn dieses Wortes; es ist als Gegenstand sublatum, aber zugleich als Bestimmung des Bewußtseins servatum.

Wir erlauben uns hier sogleich einen Vorausblick über den langen Weg zum Ziele hin, indem wir der systematischen Entwickelung zwar vorgreifen, aber es so für bequem achten, uns im Voraus zu orientiren.

Dieser so eben beschriebene dreifache Zustand des Bewußtseins und diese Bewegung aus Subjectivität zur Objectivität und wieder zugleich in sich — dieser Rhythmus ist, wie wir wissen, der Rhythmus des Lebens überhaupt; reell und ideell, körperlich und geistig macht hier keinen Unterschied. Diese Bewegung nun, aus ihrem Object in's Sub-

ject zurückgekehrt, erneut sich, wie das Pulsiren des Herzens, rastlos in sich selbst, und beginnt nach jedesmaliger Rückkehr alsbald wieder von Neuem; denn in jeder Gestalt, in der das Subject aus seiner Objectivität zurückkehrend, sich von Neuem eingeschlossen findet, gnügt es sich selbst noch nicht, so lange es sich in dieser seiner Objectivität oder Gestalt noch nicht ganz ausgewirkt hat und sich selbst noch nicht völlig wiederfindet. Die Springfeder, welche diese Bewegung hervorruft, und dieselbe bis zu dem endlichen Ziele fortsetzt, ist der ursprüngliche Begriff, der in jedem realen Wesen — hier also im Ich — liegt, d. h. seine Natur oder seine Bestimmung (nicht: Bestimmtheit, sondern die Bestimmung, zu der es gleichsam berufen ist); die aber vor der Hand noch unentwickelt, noch nicht realisirt, als bloßer Grund seines Strebens und Wachsthums, in ihm liegt. Daraus ist nun begreiflich, wie Ich, oder wie jedes lebendig-organische Wesen sich gleichsam von Pulsschlag zu Pulsschlag so lange in Bestimmtheiten, objective Gestalten, übersetzen müsse, bis es in der letzten und vollkommensten seinen Begriff völlig realisirt habe, bis sein Sein seinem Wesen oder Begriffe vollkommen gleich geworden ist. Daher die lebendige Unruhe in ihm, deren Grund die in ihm liegende subjective ursprüngliche Bestimmtheit und Bestimmung zugleich oder sein Begriff selbst ist.

Derjenige Begriff, mit welchem wir es hier zu thun haben, ist der Begriff des menschlichen Ich's oder Bewußtseins, oder das menschliche Individuum auf der Stufe der Geistigkeit. Seine Bestimmung ist, das vollkommen für sich zu werden, was es an sich, potentialiter, dem Begriffe nach schon ist; d. h. in diesem Falle hier: sich in seinem Objecte völlig und rein selbst wieder zu erkennen. Object nämlich — um es ja nicht zu vergessen — ist hier nicht äußerlicher, fremder Gegenstand, sondern eigene Gedankenbestimmung, innerliches, gedachtes Object in dem Ich —; das Ich also wird diese objectivirende Bewegung, welche die dialektische heißt, so lange fortsetzen, bis es sich, sein eigenes Wesen, völlig durchschaut, bis es ihm ganz klar und durchsichtig geworden ist, was es an sich sei. Es fragt sich also hier im

Voraus: als welcherlei Wesen oder als was wird denn das Ich sein eigenes Wesen am Ende vollkommen erkannt haben, oder welches ist denn der vollkommen enthüllte Begriff des Ich? Wenn nun das Ich — um mich einstweilen so auszudrücken — auf diesem dialektischen Wege sich selbst in seiner Individualität als einen Theil eines allgemeinen Wesens anerkannt hätte, welcher Theil sofort ein Ganzes voraussetzte, in welchem es integrirt, wenn es also nur mittels dieser Voraussetzung sich selbst erst vollkommen begreifen und in seiner Wahrheit erfassen könnte, so wird es um sein selbst willen eine solche Totalität voraussetzen müssen, in der es als einzelnes Moment seine Stelle fände. Es würde dabei nöthig sein, daß das Ich in seiner eigenen Natur eine Unendlichkeit gefunden hätte, für welche die Form seiner zeitlichen Existenz, die Individualität oder Einzelheit, ihm selbst noch als etwas Unangemessenes erschiene; es hätte demnach in sich selbst das unendliche Wesen gefunden, welches in unzähligen Individuen sich selbst gleich, das wahre allgemeine Wesen, das wahre Wesentliche überhaupt wäre. Das Bewußtsein also wäre durch diese seine eigene immanente Denkbewegung, die Dialektik, über die Schranke der Subjectivität und Individualität hinausgelangt, und hätte — vorausgesetzt, daß seine Dialektik die wahre sei — nicht bloß die Gewißheit, daß vieles Andere außer ihm da, sondern auch die tiefste Einsicht, wie das wahre Grundwesen aller Dinge in und an sich beschaffen sei.

Man sieht leicht ein, daß, um eine solche Wissenschaft zu Stande zu bringen, die allerschärfste Vorsicht, das regelmäßigste Fortschreiten nöthig ist, und daß nur ein völlig ausgeführtes System dieses zu leisten vermag. Es darf kein einziger nothwendiger Tact oder Schritt in dieser rhythmischen Fortbewegung fehlen, nicht der leiseste Sprung gewagt werden. Das Bewußtsein findet bei dieser Durchführung gar keine vorräthige oder gleichsam angeborene einzelne Denkbestimmungen in sich, keine Kategorieen in Kant's Sinne; es findet nichts in sich als eben nur dieses Grundgesetz seiner Bewegung, und durch diese Bewegung erzeugt es alle Gestalten seiner selbst aus sich selbst; diese treten allerdings mit

Nothwendigkeit der Reihe nach in ihm auf, und es erfolgt keine spätere, entwickeltere, ohne eine frühere als ihre Bedingung vorauszusetzen, gleichwie an der Pflanze die Frucht nicht ohne die Blüthe, die Blüthe nicht ohne die Knospe auftritt. So kann man jede für sich, d. h. als eine bestimmte Anschauungsweise des Bewußtseins auf jeder bestimmten Stufe betrachtet, dieselben auch Kategorieen nennen, nur daß diese nicht wie die Kantischen ohne Zusammenhang gleichsam neben einander und bei einander im Bewußtsein wie vorräthige leere Formen, die ihrer Erfüllung harren, daliegen, sondern organisch eine aus der anderen sich selbst erzeugen; sie selbst sind die Begriffe, unter welchen das Bewußtsein nach und nach das Wesen der Dinge, das Absolute, zu erfassen sucht, die aber an sich selbst auch der Dialektik unterliegen, und sich das Aufgehobenwerden einer in der andern gefallen lassen müssen. So denkt sich z. B. das Bewußtsein auf einer gewissen Stufe das allgemeine Wesen der Dinge unter dem Begriffe „der Kraft"; diese also ist auch eine Kategorie in Hegel's Sinne, obschon sich nachher zeigt, daß dieser Begriff noch nicht die letzte und wahre Bestimmung ist, sondern einer höheren Platz machen, oder in einer höheren sich mit befassen — aufheben — lassen muß. Die höchste Kategorie, der Geist, ist eben deßwegen auch durchaus nicht etwa die leerste, oder abstracteste, sondern gerade die reichste und mächtigste, weil alle andere in ihm zwar aufgehoben, in ihn, als das Allgemeinste, zurückgeführt, hier aber keinesweges verschwunden, sondern eben nur aufgehoben, d. h. aufbewahrt sind, oder doch sein sollen; und zwar eben aus diesem Grunde, weil das Eintreten und Dasein der Geisteskategorie alle vorhergehende niedere Kategorieen als bleibende Bedingungen, mithin als nothwendig voraussetzt. Der Geist selbst, wie er ist, als vollkommenes Welt- und Selbstbewußtsein, kann nur begriffen werden als geworden, er setzt den Verlauf früherer Gestalten, die Geschichte derselben voraus, und diese Gestalten: das sinnliche Bewußtsein, Wahrnehmen, Verstehen und das reine Denken, sollen nun in ihm nicht bloß als successiv eingetreten und eine nach der andern wieder verschwunden angenommen wer-

den, so daß zuletzt nur das abstracte, reine Denken übrig bliebe, sondern sie sollen alle aufbewahrt und zugleich dableiben, dergestalt, daß selbst das reine Denken ohne die niederen Functionen nicht vor sich gehen könnte. Der Geist selbst ist diese Selbstentwickelung und als solche eine unvergängliche in allen ihren Momenten zugleich gegenwärtige Geschichte oder ein ewiger Proceß, in welchem das Höhere wohl später als das Niedere zur Existenz kommt, ohne daß jedoch das Niedere deßhalb verschwände, oder jemals nur ein Moment für sich allein und abgetrennt von dem andern — abstract — da wäre. — Dieß ist ohne Zweifel die Intention des Hegel'schen Systems; ob sie wirklich ausgeführt sei, und was weiter daraus folgen würde, gehört noch nicht hierher. Ueberhaupt hat der Ausdruck „abstract" bei Hegel einen bestimmtern Sinn, als sonst gewöhnlich damit verbunden wird. Dieß führt uns jedoch sogleich auf eine andere Eigenthümlichkeit des Systems, nämlich auf die Bedeutung, welche der Widerspruch durchgängig behauptet.

Das Bewußtsein, sahen wir, ist eben dadurch Bewußtsein und nicht bloß blinde Anschauung, daß es zu einer inneren Objectivirung und Unterscheidung des Objects vom Subject, des Vorgestellten vom Vorstellenden, des Gesehenen vom Sehenden kommt. Dieß Unterscheiden und Festhalten beider Momente in ihrer Unterschiedenheit ist das Geschäft des Verstandes; das Bewußtsein als Verstandesthätigkeit ist Bewußtsein schlechthin oder Weltbewußtsein, Bewußtsein des Objectiven als solchen. Damit ist es aber noch nicht abgethan; die beiden getrennten Momente müssen auch wieder zusammengebracht, das Bewußtsein muß Selbstbewußtsein, die Thätigkeit desselben Vernunftthätigkeit werden. Das Object erscheint dann als Gedanke, als das Ich selbst in einer besonderen Gestalt, Subject und Object als an sich identisch. Die Vernunft also ist die Thätigkeit, die beides, Denken und Sein, Subjectivität und Objectivität vereinigt. Als solche tritt sie freilich erst am Ende des ganzen dialektischen Denkprocesses in voller Klarheit hervor, an sich aber liegt sie allen besonderen Bewegungen des Bewußtseins auch auf den früheren Stufen, nur unerkannt, zum Grunde.

Die Trennung in Subject und Object kann auch als ein Verstandesurtheil betrachtet werden. Der Verstand nämlich, wenn er urtheilt, trennt im logischen Urtheile das Prädicat, welches in dem logischen Begriffe eingeschlossen liegt, von dem Subjecte des Satzes; der Begriff enthält beides, Subject und Prädicat, noch ungetrennt oder unentwickelt in sich. Dieser unentwickelte Inhalt des Begriffes wird durch Hervorhebung und discursive Betrachtung seines Gehaltes zum Bewußtsein gebracht, d. i. jedes analytische Urtheil entwickelt bloß den Inhalt, der noch unerkannt, aber doch schon eingeschlossen (implicite) im Begriffe liegt. Bei unserer gegenwärtigen Untersuchung hier ist Ich das Subject und zugleich der Begriff, das Object ist eine Bestimmung des Ichs oder Subjects, eine seiner möglichen Gestalten, mithin kann das Object hier als Prädicat, und das erkennende Vorstellen (das Wahrnehmen) als ein Urtheilen betrachtet werden. Dieses Urtheilen, welches hier in der Sphäre des Denkens als eine bloße Form der subjectiven ideellen Thätigkeit des Geistes genommen wird, findet eben so auch reell statt in der Natur; auch der reelle Begriff, das Samenkorn oder der Keim eines jedweden organischen Wesens, ur-theilt sich so, d. h. entwickelt so durch Trennung und Gegensetzung dessen, was ursprünglich in ihm liegt, seine Gestalt, und macht gegenständlich und wirklich, was in ihm, dem Begriffe, eingeschlossen lag, analysirt sich selbst; denn der Begriff, welcher hier so viel als Subject ist, ist lebendig, ist thätige Spontaneität und Trieb, gleichviel, ob er auf der so eben betrachteten höheren Stufe denkendes Ich, oder ob er auf einer tieferen nur noch blinder organischer Naturtrieb ist. Somit wird es begreiflich, was Hegel meint, wenn er den Begriff überhaupt, d. h. diese Thätigkeit und Streben, sich selbst zu ur-theilen, zum Princip des Lebens so wie der Wissenschaft macht.

Wenn aber der lebendige Begriff, sich ur-theilend, selbst in seine Theile gleichsam polarisirend aus einander tritt, so folgt, daß diese Theile, wenn man, ihren Ursprung aus einem gemeinschaftlichen Begriffe vergessend, einen gegen den andern hält, sich völlig ungleich, ja entgegengesetzt sind, und

mithin im Widerspruche zu einander stehen. Zwei so getrennt, jeder für sich festgehaltene und gegenseitig abgegrenzte Momente sind Opposita, und es ist auf den ersten Anblick nicht abzusehen, wie sie in einem neuen Urtheile synthetisch wieder vereinigt werden sollen. (Daher Kant's Grundfrage: wie sind synthetische Urtheile **a priori** möglich?) So ist uns z. B. der Begriff Mensch in zwei Momente, Leib und Seele, zerfallen, die wir nun auf keine Weise wieder zusammenbringen, und in Beziehung auf einander oder in Wechselwirkung denken können. Der Leib, das Körperliche, kann nicht aus dem geistig Einfachen abgeleitet, es kann nicht eingesehen werden, wie die Seele auf den Körper oder der Körper auf die Seele einwirkt, denn sie erscheinen als ungleichartige Wesen, **toto genere** verschieden, also als völlig beziehungslos und gleichgiltig gegen einander. Eben so ist es mit dem Problem der Schöpfung, wo einerseits Gott, als außerweltlicher einfacher Geist, anderseits die materielle Welt steht, die doch auf irgend eine Weise aus ihm hervorgegangen sein und mit ihm zusammenhängen soll. Hier verschließt sich nun der trennende, urtheilende Verstand seinen eignen Weg selbst; er hat das, was ursprünglich schon Eins war, in Bestandtheile zerlegt und nun das Zauberwort vergessen, um die Theile wieder zusammenzubringen; er kann das synthetische Urtheil nicht vollziehen, weil er das analytische nicht mehr weiß, welches jeder möglichen Synthesis, die nur eine umgekehrte Analysis sein kann, vorausgegangen ist. Der scheinbar unvereinbare Widerspruch zwischen zwei Vorstellungen findet nur da statt, wo die Momente eines und desselben gemeinschaftlichen Begriffes gegenseitig — eben um der Unterscheidung und des Erkennens willen — in Opposition geflissentlich fest gehalten oder isolirt, d. i., wie sich Hegel ausdrückt, abstract betrachtet werden. Jeder Begriff schließt auf diese Weise einen Widerspruch, d. h. entgegengesetzte Momente, in sich; ja dieses sich in in sich selbst Widersprechen ist eben die Bewegung, welche das allgemeine Lebens- und Denkgesetz erfordert, oder worin alles Leben und Denken besteht, es ist das wahre Wesen der Existenz. Und somit haben wir uns, wie ich glaube, jene Hauptdifferenz zwischen

Hegel und Herbart, die früher schon berührt wurde (S. 61.), zu größerer Deutlichkeit gebracht; auch wird später noch einmal davon die Rede sein müssen.

So wie die Besonderung und Opposition, das sich von sich Abstoßen, wie Hegel sagt, als ein Urtheilen des Verstandes betrachtet werden kann, ebenso ist die auf oder in sich selbst zurückgehende, sich mit ihren Polen wieder zusammenschließende Thätigkeit zu vergleichen dem logischen Schluß, und kann als solche Vernunft heißen. Gleichwie der Begriff bei Hegel in einem viel realeren Sinne als gewöhnlich genommen wird, so auch der Schluß; dieser ist vom Begriffe nur dadurch verschieden, daß er die Bewegung bedeutet, wodurch die aus der Ununterschiedenheit und Einheit des Begriffes hervorgetretenen und anscheinend selbstständig sich verhaltenden Momente wieder zusammengeschlossen und zur Einheit vermittelt werden, wodurch jedoch die vorige Ununterschiedenheit nicht unverändert wiederhergestellt, der klar gewordene Inhalt des Begriffes nicht wieder in die vorige Einerleiheit aufgelöset wird, sondern die Momente dergestalt wieder zusammengebracht werden, daß sie sich in ihrer Einheit erhalten, und als innerer (idealer und realer) Reichthum aufgehoben und aufbewahrt bleiben. Die Betrachtung dieser Bewegung giebt nun ferner das, was man die Methode nennt. Während man nämlich früher für die Philosophie überhaupt eine Methode oder ein Regulativ der Wahrheit und Gewißheit von anderen speciellen Wissenschaften, namentlich von der formellen (Aristotelischen) Logik oder von der Mathematik entlehnte, hat in neuerer Zeit zuerst eigentlich Fichte die Grundzüge zu einer der Philosophie eigenthümlichen Methode in seiner Grundlehre vom Ich und Nichtich vorgezeichnet, welche Methode dann von Schelling erweitert und von Hegel erst vollkommen ausgebildet worden ist. Davon jedoch das Nöthige später. — Die Vernunft also ist gar nicht bloß, was man gewöhnlich bei diesem Worte zu denken pflegt, ein Vermögen des menschlichen Geistes, logisch formale Schlüsse zu machen, sondern sie ist die reelle thätige Kraft oder Macht der Natur und des Geistes überhaupt, nach früherem Schellingischen Ausdruck das reale absolute Band,

welches alles Getheilte und Besonderte umschließt, oder vielmehr, da außer dieser Macht nicht noch etwas ist, dem sie etwa beiwohnte (wie eine Kraft in etwas, in ihrem Träger wohnend gedacht wird), so ist diese Macht und Bewegung, die Vernunft selbst, das all-einige Schaffende und Seiende, die an und für sich seiende Substanz selbst, das, was in anderer Beziehung auch als Geist anerkannt wird, oder vielmehr sich selbst anerkennt. Freilich gelangt diese so an an sich seiende, substanzielle und existenzielle Vernunft nicht überall und auf jeder Stufe der Natur im Einzelnen zum Bewußtsein ihrer selbst, sondern, so viel uns bekannt, nur auf der Stufe der Menschheit; allein wo und sobald sie zu sich selbst kommt und da erfährt, was sie selbst sei, zeigt sich auch, daß sie das an sich war, was sie für sich nun geworden, daß sie also im Schlusse, d. h. im vollkommenen mit sich selbst Zusammengehen, dasselbe ist, als was sie sich weiß, nämlich das vollkommenste sich selbst durchdringende Selbstbewußtsein, und im Bewußtsein ihrer selbst zugleich auch Bewußtsein alles dessen, was sie ist, oder aller ihrer besonderen Gestalten und Bestimmungen. Alle Dinge oder Gegenstände haben dann aufgehört, für sie Gegenstände und Dinge oder etwas Anderes als sie und außer ihr für sich zu sein; sie, die allgemeine Macht oder das allgemeine Denken und Wissen, erkennt und weiß Alles, was ist, als Bestimmung ihrer selbst und sich in ihnen; in diesem allgemeinen Elemente oder Meere der substanziellen Vernunft hat sich alles Besondere zu immanenten Gebilden verklärt, die ihr Bestehen nur in ihm haben und es selbst sind.

Zu solcher Selbsterkenntniß aber kommt, wie gesagt, das allgemeine Wesen nur erst auf dem Gipfel seines Lebensprocesses, den es im menschlichen Individuum, und auch da noch mit individuellen Schranken, als etwas seinem wahren Sein noch Unangemessenem, umhüllt; doch erkennt es sich in ihm schon als das wahrhaft Allgemeine und erkennt auch, warum und wie es — ob zwar das Allgemeine und Unendliche an sich seiend — doch nur als Besonderes oder Einzelnes, in dieser Form also, existiren könne. Mit anderen Worten: das allgemeine Leben, die Natur, welche an sich Vernunft

ist, aber sich selbst noch nicht gleich als solche erschien, wird, sich selbst überlassen, im menschlichen Denken logisch-natürlich sich selbst entfalten, den Weg der Dialektik, die ebenso Natur- als Verstandesgesetz ist, unwillkührlich zurücklegen, sich aus der Subjectivität des Begriffes zu Gegensätzen polarisch entfalten, und mit diesen Gegensätzen sich zu einem neuen Begriffe wieder zusammenschließen, aber in keinem Begriffe sich befriedigt finden, ehe es nicht, sich fort und fort urtheilend und sein Wesen mehr und mehr objectivirend, das Alles auch für sich geworden ist, was es an sich ist. Erst dann, wenn das in allen Menschen gleiche und allen gemeinsame allgemeine Grundwesen sich als das weiß, was es ist, und eo ipso auch das nun wirklich ist, als was es sich weiß, dann ist es Geist oder sich wissende Vernunft wahrhaft zu nennen. Dann ist es, das Seiende, auch das Gewußte und sich Wissende; es ist in ihm nichts mehr übrig, was, wie ein dunkler Rest, bloß wäre, ohne gewußt zu werden; Alles ist Gedanke des Absoluten, das denkend sich in sich selbst gestaltet und besondert, und dieses Absolute ist allgemeines Welt-ich, allgemeines Selbstbewußtsein, allgemeine Vernunft oder absolute Idee — Gott.

Idee nämlich, um zugleich auch diesen Ausdruck vorläufig zu erläutern, ist „die absolute Einheit des Begriffs und der Objectivität", d. h sie ist der freie, sich selbst zur Realität auswirkende Begriff, oder das subjective Princip, welches sich selbst als seinen Zweck realisirt hat und also zu sich selbst zurückgekehrt ist; sie ist also dasselbe, was die Vernunft, oder das Subject-Object früher genannt wurde. Die absolute Idee ist mithin der allgemeine zu sich selbst gekommene oder vielmehr ewig zu sich selbst kommende Geist, sie ist Gott, der das höchste Bewußtsein und Denken ist, welches die Unterschiede, die es denkt, die Subjecte, Dinge und Gestalten, die es innerlich in sich selbst setzt oder sich vorstellt, auch wirklich setzt und in sich aufhebend bewahrt oder — gleichsam vergessend — wieder verschwinden läßt. Sie selbst, die absolute Idee, ist die Dialektik oder Unterscheidung, das ewige sich in sich selbst Unterscheiden und wieder mit sich Zusammengehen, die ewige Lebendigkeit, Schöpfung, das ewige Ur-

theilen und Schließen; sie ist das ewige, unendliche Selbstbewußtsein, das Weltich, welches in seinen eigenen innerlich gesetzten Unterschieden, als dem Andern, dem Nichtich, sich selbst anschaut; die Idee also ist der Begriff, der in seiner Objectivität ewig sich selbst ausführt, also zugleich Object und Subject; das ewig sich selbst im Objecte vor sich habende lebendige Subject*).

Aber eben weil das Absolute ewig und immerdar an keinem Theile ruhendes Subject oder Object, sondern weil es vielmehr durch und durch Leben und Thätigkeit ist, kann es nicht unter der Kategorie der „Substanz" wahrhaft gefaßt werden, sondern es ist vielmehr wesentlich Proceß oder der ewige Verlauf und dabei Fortschritt aus Subjectivität in Objectivität und in sich zurück in höhere und reicher erfüllte Subjectivität; ein Proceß, der, wenn er nach-gedacht oder begriffen werden soll, von dem leersten Allgemeinsten beginnen und mit der erfülltesten, reichsten Einheit enden muß.

*) Hegel's Encyclopädie. §. 214. Vergl. Logik Bd. III. S. 236 fgd.

Vierzehnte Vorlesung.

(Fortsetzung.)

Nachdem ich in meinem letzten Vortrage mich bestrebt, durch mancherlei aphoristische Betrachtungen vorläufig von dieser und jener Seite einige Blicke in das Innere des Systemes zu eröffnen und uns mit dem Sprachgebrauche desselben einigermaßen zu verständigen, wird es nun, wie ich hoffe, leichter sein, uns auf denjenigen Standpunct zu stellen, wo wir das Ganze in's Auge fassen und die innere organische Gliederung desselben durchschauen können.

Der Standpunct, auf welchem der Einzuweihende stehen muß, ist derjenige, wo wir die Grundidee des Ganzen, die Idee katexochen, oder die absolute Idee in voller Klarheit erblicken. Das Absolute, das Alles und Jedes in sich Fassende, das All oder Sein überhaupt, ist jenes unendliche Wesen, welches, alle unterschiedene Gestalten als Unterschiede oder Gegensätze in sich selbst hervorrufend, keine starre oder feste Substanz, noch viel weniger ein Aggregat aller verschiedenen Dinge, noch der bloß abstracte Begriff und Sammelname derselben ist, sondern ein ewig ruhelos ohne Anfang und Ende Sich-in-sich-selbst-gestalten, die ewig lebendige Bewegung in sich selbst — kurz, der absolute Proceß. Es ist die absolute Idee oder Vernunft, die sich durch ihr Thun für sich selber als solche erweiset, sich als solche in und für sich selber offenbaret; es ist das Denken, das, sich selber denkend, identisch mit sich selber ist und also keinen fremden und anderen Gegenstand denkt als sich selber, das sich sich selber (se sibi) vorstellend, als Subjectives und Objectives eins und dasselbe ist und sich als solches erkennt. Dieses real-ideale denkende Wirken und wirkende Denken ist, wie es selbst sieht, an die dreitheilige Form des Seins an sich,

des Objectivirens und des Zurückgehens in sich selbst geknüpft. Daher die drei Momente dieses Denkens oder dieser Idee: Idee zu sein erstlich an und für sich, zweitens in ihrem Anderssein oder in der Objectivität, Aeußerlichkeit, drittens als die aus ihrer Aeußerlichkeit in sich selbst zurückgekehrte Idee; als erstere ist sie die reine logische Idee, das Denken im engern Sinne als solches an und für sich; als zweite ist sie die Idee in ihrer Aeußerlichkeit, in dem Abgefallensein von sich selbst in ein zeiträumliches Außereinander: die Natur; und als dritte der Geist. Demnach hat die ganze Philosophie, oder das im Denken sich selbst vollkommen erfassende Denken, drei Haupttheile: die Logik, welche jedoch bei Hegel, wie man leicht sieht, zugleich die Bedeutung der Metaphysik hat, die Naturphilosophie und die Geistesphilosophie. Betrachten wir nämlich die materiellen Naturgegenstände als solche, wie sie an sich sind, so sind wir Betrachtende zwar dahinter gekommen, was sie an sich sind, und kennen ihr inneres Wesen, allein sie selber kennen sich nicht, sie sind für sich nicht da, sondern nur für Andere; das in ihnen wirkende und (wie wir wissen) denkende Wesen, die absolute Idee, ist in ihnen vor sich selbst verhüllt, erfaßt sich nicht selbst; sie ist eben nur da schlechthin, ohne zu sein, wie sie eigentlich sein sollte, nämlich für sich; die Natur also ist die Idee in ihrem Anderssein. Diesem Naturzustande steht gerade gegenüber der Zustand der Idee als des abstracten, reinen Denkens, wo sie nur bei sich selbst und nicht im Anderssein ist, oder das Anderssein noch in sich selbst hat (als Gedankenobjecte). Wenn sie nun als solches auch anfangs glaubt, daß sie sich als subjectives Denken bloß in ihrer Subjectivität erfasse und nichts gemein habe mit dem objectiven und wirklichen Sein, so zeigt sich doch eben in dieser Sphäre ihres Denkens selbst alsbald die Unwahrheit dieser Ansicht, und sie sieht ein, daß das Wesen und Wirken, das wirkliche und wahre, eben nichts Anderes oder von ihr Verschiedenes sei, und sie erfaßt sich demnach — durch ihr eignes Denken dahin geleitet — am Ende der Logik selbst als das subjective und objective Thun, oder als das einzig wahrhaft Wirkliche, was und wie es an sich selber ist —

als Geist. Dieß leistet die Logik, indem sie nachweiset, daß das Subjective, was nur für sich allein und einseitig abstract festgehalten, subjectiv sein soll (eben so auch das rein Objective), so in dieser Geschiedenheit gar nicht existirend, gar nicht als wirklich seiend gedacht werden kann.

Doch eben dieß ist das Wichtigste im ganzen Systeme, daß wir uns von dieser Denknothwendigkeit durch das methodische Denken selbst überzeugen, mithin eingehen in die Logik, um uns, so weit es in der Kürze möglich ist, von dieser Methode selbst zu belehren.

Erinnern wir uns zu diesem Zwecke zuerst daran, daß all unser Erkennen eigentlich und zunächst in einem Unterscheiden eines Dinges von anderen besteht, also in einem Trennen und getrennt Festhalten dessen, was man sich vorstellt. Man denke z. B. an einen Regenbogen. So obenhin gesehen, bemerkt man etwa nur einen hellen Streifen; betrachtet man ihn genauer, so unterscheiden sich einzelne, bei genauster Betrachtung, sieben Farben in dem, was vorher überhaupt nur als hell oder bunt von uns aufgefaßt wurde. Also schon unser sinnliches Wahrnehmen ist im eigentlichen Sinne des Wortes ein Trennen und Scheiden, daher Unterscheiden des vorher Ununterschiedenen, in ein Continuum Verfließenden. So ist das Sehen der Kinder und operirten Blinden anfangs nur ein sehr unvollkommenes Unterscheiden, und gelangt erst nach und nach zu schärferen Bestimmungen oder abgrenzenden Unterschieden im Object, so wie es (subjectiv) selbst ein schärferes Unterscheiden wird. Da, wo wir nichts Verschiedenes, Unterschiedenes oder Anderes einem Anderen entgegensetzen können, können wir überhaupt nichts sehen oder bemerken. Wie bei dem sinnlichen Anschauen, so ist es auch bei'm Vorstellen und Denken im engeren Sinne. Auch hier beruht jede Gedankenbildung in einer Ab- oder Umgrenzung (determinatio) des allgemeinen Unterschiedslosen, in einer bildenden Beschränkung und Entgegensetzung von wenigstens Zweierlei, und halten wir uns damit in der Sphäre des abstractesten Denkens, so wird es um so deutlicher, daß das Eine und Andere, was wir vor uns haben, allemal nur gegenseitige Gegentheile oder Nega-

tionen sind. So waren, wie wir sahen, schon bei Fichte, Ich und Nichtich einander entgegengesetzt, und man konnte das Ich nicht anders bestimmen oder beschreiben, denn als das, was nicht Nichtich sei, und dieses hinwiederum nicht anders als die Negation von Ich. Ebenso ist Subject das Nicht-Object, das Object das Nicht-Subject; so verhält es sich mit den Begriffen des Positiven und Negativen, des Unendlichen und Endlichen u. s. f. Bei allen diesen Begriffen bedürfen wir stets des Gegentheils, um den einen von ihnen zu bestimmen; fiele einer von beiden ganz weg, so könnten wir auch den andern gar nicht mehr festhalten, wir hätten in unsern Gedanken die Unterscheidung nicht mehr, durch welche wir überhaupt erst etwas von dem einen und dem andern, mithin stets von beiden zugleich erfahren. Dieselbe Beobachtung kann man im gewöhnlichen Denken leicht auch z. B. an den Begriffen: Wirkung, Geist, Südpol u. dergl. machen; wie wollten wir den Begriff Wirkung denken ohne den der Ursache, welche ihr Gegentheil ist? Wie den des Geistes, ohne Körper? Weiß doch insgemein Niemand zu sagen, was der Geist seinem Wesen nach sei, sondern antwortet nur, er sei das Nichtkörperliche. Und wie könnte es einen Südpol geben, ohne daß ein Nordpol vorausgesetzt würde? Von solchen Begriffen giebt leicht Jedermann zu, daß sie correlate Begriffe seien, d. h. daß einer den andern voraussetze und nur durch den andern, für sich allein aber gar nicht gedacht werden, daß jeder nur immer als das Gegentheil seines Gegentheils, als das Andere seines Andern bestimmt werden könne.

Was in diesen Fällen leicht zugegeben wird, macht sich jedoch, nach Hegel, in weit umfassenderer Bedeutung geltend, nämlich als die allgemeine Grundregel alles verständigen Denkens. Jeder Begriff, den wir denken, steht uns als ein durch sein Gegentheil oder durch alles das Andere, von ihm Verschiedene, durch das, was er nicht ist, erst bestimmt da. Zu dieser Bestimmtheit nun aber grenzt der Verstand den Begriff nicht nur ab, sondern er hält ihn auch in dieser Bestimmtheit fest, und stellt ihn sich — gleichviel ob als wirkliches oder als Gedankenobject — vor, dabei vergessend, durch

welche Operation die Begriffe ihm erst entstanden, daß sie von ihm selbst erst aus dem Ununterschiedenen gebildet worden sind. Weil nun dieses in der That nur ihm zur Last fällt und nicht in der Wahrheit an sich gegründet war (abstract festgehaltene Momente sind in dieser Trennung allemal unwahr und unnatürlich), so begegnet es ihm auch unvermeidlich, daß er solche Begriffe, einen von den andern isolirt, in der That gar nicht festhalten kann, sondern daß er, um sie zu erhalten, immer zugleich mit auf den Gegensatz hinblicken — also z. B. bei dem Begriff: Wirkung stets zugleich an Ursache, bei negativ an positiv, bei Geist an Körper denken muß. Auch hier hat unsere an philosophischen Bezeichnungen so reiche Sprache unwillkührlich das Rechte gefunden, indem sie dieses Verhältniß durch das Wort Gegentheil bezeichnet, dadurch andeutend, daß das eine Moment, welches dem andern widerspricht, nur ein Theil des ganzen Begriffes sei. Jedes für sich allein verschwindet oder hebt sich an sich selbst auf, und bestehet nur durch sein Gegentheil, sein Anderes; es kann sich für sich allein nicht erhalten, sondern ist oder bedeutet nur das Andere von dem Andern. So stützt sich Eines auf das Andere gegenseitig, daß man sie entweder nur zusammen, oder gar nicht denken kann; und etwas, was so beschaffen wäre, wie diese Begriffe einzeln besagen, könnte nicht das für sich selbst Bestehende, Absolute sein; es kann überhaupt gar nichts von dem, was durch solche Begriffe gedacht wird, die an sich selbst auf etwas Anderes hinweisen und mithin nur Unselbstständiges bezeichnen, in der Wirklichkeit selbstständig und einzeln für sich existiren; existirte es wirklich, so hätten wir es wenigstens falsch gedacht, wir müßten sogleich einen andern Begriff auf dasselbe anwenden, aber indem wir nach einer adäquaten Bezeichnung für dasselbe suchen, hätten wir ja dasselbe schon anders gedacht, mithin bereits unsern Begriff davon schon geändert. Es zeigt sich also — beiläufig gesagt — auch hier wieder, was oben schon als eine Grundansicht des Systems in Erwähnung kam, daß das, was uns als das Ansich vorschwebt, jedesmal durch einen Begriff gedacht wird, und daß mithin das Ansich und dieser Begriff, unter dem

es uns jedesmal erscheint, gar nicht verschieden sind. Die ganze Dialektik soll eben dazu dienen, den jedesmaligen Begriff des Ansich, oder des wahren Wesens der Dinge in seiner Unangemessenheit und in seinen successiven Verwandlungen so lange erscheinen zu lassen, bis er der völlig gewisse und somit wahre geworden ist.

Daß wir also mit den vorhin **in abstracto**, d. h. einseitig festgehaltenen Momenten, als z. B. Wirkung, Unendliches u. s. f., noch nicht mit den adäquaten Begriff des Wahren und Wirklichen, das wahre Wesen der Dinge noch nicht selbst erfaßt haben, zeigt sich sogleich daran, daß dieses Wesen ein Selbstständiges, Absolutes sein soll, jene Begriffe aber, um gedacht zu werden, noch eines Anderen nöthig hatten, oder daß das, was sie bezeichnen sollten, nicht als für sich allein seiend gefaßt werden konnte. Einen Südpol z. B. allein, ohne Nordpol, kann es eben so wenig geben, als ein solcher für sich allein vorgestellt werden kann. Das Wahre, was es geben kann, ist also z. B. hier Süd- und Nordpol zugleich, und es zeigt sich, daß das zum Grunde liegende wahrhaft Existenzielle das Süd- und Nordpol zugleich Seiende oder dasjenige ist, wovon der Magnet in der Natur als das Schema angeschaut wird. Die Begriffsmomente hatten also in ihrer Getrenntheit keine Wahrheit, diese bekommen sie erst in ihrer Wiedervereinigung; nur das Ganze existirt wirklich; ein Theil, für sich als Ganzes vorgestellt, ist eine Unwahrheit. Dennoch existiren auch die Theile, z. B. Süd- und Nordpol, wirklich, aber als Theile; oder das Ganze, existirt es wirklich als das, was es sein soll, existirt nur in seinen Momenten wirklich. Das Ganze also ist zugleich die Theile (das Allgemeine ist das Besondere) und das Besondere ist nicht außer dem Allgemeinen, sondern in dem Allgemeinen, und ist dasselbe, was dieses ist. Hier haben wir also den schon oft behandelten Widerspruch wieder, der sich eben so in der logischen als existenziellen Sphäre bewährt. Der Begriff, welcher seinem Inhalte nach noch unbekannt, gleichsam geheimnißvoll ist, muß, um sich zu enthüllen, in den Widerspruch der Momente auseinander gehen; allein diese Momente, welche der Verstand von einander gezogen (abstract)

festhalten möchte, können in dieser Fassung nichts Wahres bezeichnen, sie sind dialektisch, d. h. sie heben sich selbst auf, erweisen sich selbst als unwahr; um das Wahre zu bezeichnen, müssen sie wieder zum Ganzen werden, und sie werden es so, daß sie selbst, als Momente betrachtet, wahr bleiben, und daß sich zugleich an ihnen der vorher noch unentfaltete Begriff entfaltet, an Inhalt gewonnen hat. Dieß sind die drei Momente, durch welche sich die Logik von Tact zu Tact, d. h. von Begriff zu Begriff bewegt; denn auch der neuentstandene, entwickeltere Begriff unterliegt alsbald wieder dieser dialektischen Spaltung, trennt sich polarisch von Neuem und schließt sich, immer reicheren Inhalt in sich fassend, von Neuem zusammen, bis endlich der höchste und reichste Begriff, oder die Idee sich in sich selbst als das Absolute vollendet. Der wahre Begriff des Absoluten also erscheint erst am Ende des dialektischen Processes, er ist zugleich der vollste oder reichste, so wie anderseits der erste Begriff, von welchem die ganze Bewegung ausging, der allerleerste und allerabstracteste war.

Man wird sagen, und hat schon oft gesagt, daß man durch solcherlei Dialektik nur *negative* Begriffe erhalte und nichts von dem positiven Wesen der Dinge erfahre. Allein was bedeutet dieser Einwurf? Man meint: wenn ich z. B. vom Ich nur erfahre, daß es nicht Nichtich, vom Nichtich, daß es nicht Ich ist; wenn mir weiter nichts gesagt wird, als daß der Geist Nichtkörper, der Körper Nichtgeist ist u. s. w., so wird meine Erkenntniß um nichts bereichert. Gesetzt auch, daß diese correlaten Begriffe gegenseitig richtig bestimmt wären, so hätte ich doch somit durchaus noch nicht erfahren, *was* sie denn eigentlich wären. Wenn ich frage: was ist eine Schwalbe? Und man antwortet mir: eine Schwalbe ist nicht ein Adler, nicht ein Vogel Straus u. s. w., so würde man sich vergebens in Negationen erschöpfen, ohne mir das Geringste von der Schwalbe begreiflich gemacht zu haben.

Allein solche Beispiele sind gar nicht hierher gehörig, wo wir nicht auf dem Gebiete der Erfahrung, sondern der abstractesten Begriffe stehen. Die Logik und Metaphysik haben es

nicht mit einzelnen Naturgegenständen zu thun; nicht bis in das Gebiet der Naturgeschichte, sondern nur bis an die Grenze desselben, nämlich bis zu dem Begriffe der Natur überhaupt, dringen sie vor; die Logik führt ihre negativen Begriffsbestimmungen bis zu dem Puncte fort, wo die Empirie ihr die Hand reicht und im Einzelnen bejahet oder bestätigt, was jene im Allgemeinen gelehrt hat. Wenn nun überdieß noch im Gebiete der Naturlehre nach Anleitung der Methode die sogenannten physikalischen Kategorieen erkannt worden sind, wenn wir das Unorganische von dem Organischen des geologischen, vegetativen und animalischen Processes unterscheiden gelernt haben, so wird auch den allgemeinen Geschlechtern und Arten ihre Stelle und Bedeutung im Systeme selbst näher angewiesen, nie aber von der Philosophie selbst erwartet werden können, daß sie Einzelheiten **a priori** demonstrire, weder auf positivem noch auf negativem Wege.

Jene negative Methode kann also auch nur ihre Rechtfertigung in der Sphäre des Abstracten und Allgemeinen finden. Was das Positive, welches oben vermißt wurde, in den Begriffen sei, ergiebt sich — dafern es nur nicht mit Sensationen verwechselt wird — ohne Schwierigkeit. Das Positive ist die Erfüllung, das Reale in diesen Begriffen, d. h. ihr I n h a l t; ein Begriff ist auch der gewöhnlichen Logik zufolge um so leerer an Inhalt, je abstracter und allgemeiner er ist; desto reicher, je mehr Merkmale, d. h. Bestimmungen, Determinationen in ihn hinein gekommen sind. Das Posititive oder der Inhalt wird auch bei Hegel in den ersten abstractesten Begriffen, von welchen die Wissenschaft ausgeht, gar nicht behauptet, sondern vielmehr ihre Leerheit, die nach und nach durch den dialektischen Proceß zu erfüllen sei. Dieser aber kann dieß nicht anders bewirken, als auf die angegebene Weise; daß er es nicht anders kann, und daß es ihm auf diese Weise wirklich gelingt, davon kann der Beweis nur durch die Ausführung selbst gegeben werden. Das Positive oder die Position selbst ist, nach Hegel, weiter nichts als die negirte Negation; anders kann sie selbst nicht gedacht werden.

Uebrigens hat obige Frage allerdings noch einen guten

Grund; sie will nämlich eigentlich so viel sagen: alle wirkliche Verschiedenheit des Daseienden beruhe nicht bloß auf dem logischen Widerspruche und nicht bloß auf contradictorischen Gegensätzen, sondern auch auf conträren und mehrgliederigen Disjunctionen überhaupt, die bloß aus der Erfahrung erkannt werden können. Es muß zugegeben werden, daß es im Hegel'schen Systeme genauer anstatt Widerspruch überall heißen solle Gegensatz; denn streng genommen bedeutet Widerspruch allerdings das rein Undenkbare, Unmögliche und Unvernünftige; was aber Hegel unter Widerspruch versteht, soll gerade als das Vernünftige und nothwendig zu Denkende erwiesen werden; dieß aber ist der Gegensatz, **contrapositio.** Von solcher Art sollen auch allemal die Gegentheile bei ihm sein; wenn also z. B. von gut und dem Andern, dem Gegensatz von gut, die Rede ist, so hat man darunter nur streng das Nichtgute zu verstehen, was aber noch keinesweges alles mögliche Andere, z. B. grün, süß, viereckig, sondern bestimmt nur nichtgut bedeutet. Beide Begriffe hängen also stets in einem gemeinschaftlichen höheren zusammen. Ein Mehreres hiervon weiter unten in der Naturphilosophie und zum Schluß in der allgemeinen Betrachtung der Methode überhaupt.

Gleichwie wir nun, wenn wir nach dem Entstehen aller Dinge fragen, ein Hervorgehen derselben aus dem uranfänglichen Nichts sehen wollen, und mithin das gänzlich Unterschiedslose, das, worin noch gar nichts zu unterscheiden ist, zuerst und vor allen Dingen vor uns sehen müßten, um darin allmählig das Anschießen und Krystallisiren der ersten elementarischen Formen wahrzunehmen, so wird es auch in dem diesen realen Proceß nachbildenden Denken geschehen müssen; es muß uns auch hier, sollen wir Alles bis auf den Grund begreifen, sich Alles erst gestalten, ein Gedanke mit Nothwendigkeit aus dem andern hervorgehen und so die anfangs formlose Leere der Abstractheit sich durch fort- und fortgesetzte Determinationen allmählig erfüllen. Der abstract-allgemeinste und mithin leerste Begriff wird also hier den Anfang machen müssen. Dieß aber ist der Begriff: Sein überhaupt. Oder wenn die Absicht ist, uns das Entstehen aller Begriffe deut-

lich zu machen, so ist der Gegenstand der Logik eben dieses Entstehen, und zwar der absolute Anfang selbst, d. i. die Betrachtung, wie überhaupt etwas zu sein anfange; mithin könnte dieser Begriff selbst das erste Problem sein, welches wir zu betrachten hätten. Das Anfangen würde uns aber jedenfalls als ein Uebergehen vom Nichts zum Sein erscheinen, und so hätten wir immer wieder jenes Nichts, von dem schon vorhin die Rede war, d. h. nicht das absolute Nichts, sondern jene Bestimmungslosigkeit und Leerheit des Seins, wo das Sein, in sich selbst noch ganz unterschiedslos, gar keine Prädicate hätte, noch zu gar nichts geworden und von dem Nichts noch ununterscheidbar wäre.

Unvermerkt aber hat in dieser Betrachtung die Dialektik schon begonnen; denn gleichwie der Begriff Nichts undenkbar ist ohne den Gegensatz des Seins, ebenso undenkbar ist Sein ohne Nichts. Sein überhaupt kann nicht anders gedacht werden, denn als nicht Nichts, und Nichts nicht anders, denn als Nichtsein. Eines ist immer nur die Negation des Andern. Es könnte demnach gleichgiltig scheinen, ob mit Nichts oder mit Sein angefangen würde; in der That aber ist es uns nicht um jenes, sondern um dieses zu thun; dieses, das Sein, soll sich uns näher zeigen, nicht das Nichts, welches, als absolutes Nichts gefaßt, gar nichts aus sich erzeugen, gar keiner Erfüllung fähig sein würde. Dagegen ist das Sein das allgemein Positive und Wirkliche. Es entgeht uns hierbei nicht, daß Sein, als bloßes Verbum oder logische Copula weder ein Subject, noch ein Prädicat ausdrücke, sondern daß beides dazu noch erst erfordert werde, d. h. daß man bei'm Sein überhaupt weder sage, was sei, noch wie es sei; das, was ist, das Subject, ist das Seiende, und wie dieß Seiende sei, wissen wir noch gar nicht; wir wissen es bloß noch als das zu bezeichnen, dem das Sein (als Prädicat) zukommt. Wir haben hier allerdings nur τὸ εἶναι vor uns, aber Hegel selbst betrachtet dieß auch als Gegenstand, als τὸ ὄν des Denkens; und muß es so betrachten, wenn seine Dialektik überhaupt sich selbst fortbewegen soll. Alles, was es giebt, ist; dieß ist das Einzige, was sich von Allem ohne Unterschied behaupten läßt,

es ist also das Allerallgemeinste. Wir denken dabei dasjenige, was allen Dingen zukommt, die wirklich sind, ja sogar auch allen Gedanken, in sofern sie wirklich gedacht, d. h. als Bestimmungen einer Menschenseele in irgend einem Kopfe vorhanden sind — sie sind; das ist das allein schlechthin Gewisse, was von Allem prädicirt werden kann, was es giebt; es ist wenigstens, wenn wir auch sonst weiter nichts von ihm zu sagen wissen, und überhaupt noch gar nicht wissen, was es ist. Schon um dieser Allgemeinheit willen würde der Begriff des Seins sich zu dem ersten im Systeme qualificiren; aber wichtiger noch, ja die Hauptsache ist der Umstand, daß derselbe auch der einzige schlechthin positive Begriff ist, der sich zum Anfange qualificirt. Ein System nämlich muß anerkannter Maßen von einem Princip ausgehen, welches selbst nicht erst erwiesen zu werden braucht, sondern seine Wahrheit in sich selbst trägt; sonst wäre es kein allererstes Princip. Daher stellte auch die gewöhnliche, sogenannte Aristotelische Logik, ingleichen die Geometrie und Arithmetik gewisse Axiomata an ihre Spitze, als welche sogleich als wahr anerkannt werden müßten, sobald sie nur gedacht würden, und mithin, indem sie selbst keines Beweises nöthig hätten, fähig seien, alles Andere zu beweisen, was sich auf sie zurückführen läßt.

Gleicherweise verhält es sich mit dem Begriffe des Seins; denn er bedeutet gerade dasjenige, was gar nicht anders, denn als wahr und wirklich gedacht werden kann; es ist der einzige Begriff, der seine eigne Bürgschaft unmittelbar in sich trägt. Daß das Seiende ist, braucht eben so wenig erwiesen zu werden, als daß die Wahrheit wahr ist; wäre dieß nicht der Fall, so wäre das für seiend und für Wahrheit Ausgegebene nicht das, was der Begriff des Seins und der Wahrheit besagt. Sein bedeutet eben die nicht bloß subjective, sondern auch objective Wahrheit und Wirklichkeit selbst. Sein, als dieser von uns jetzt eben gedachte Begriff, ist allerdings auch nur ein Gedanke von uns, ein gedachtes Sein; allein die Bedeutung dieses Begriffs, sein Inhalt, oder das, was wir dabei meinen und denken, ist die, daß er gerade das Nicht-bloß-gedachtwerden, sondern vielmehr

das Gegentheil davon, das Für-sich-bestehen der Dinge anzeigt, das, was Hegel „die einfache Beziehung auf sich selbst" nennt. Etwas ist wahr oder ist wirklich, sagen wir, wenn wir ausdrücken wollen, daß wir es nicht bloß gedacht und uns eingebildet haben, und daß es uns nicht bloß ein Schein von etwas Anderem ist, sondern daß es von uns unabhängig, auf sich selbst beruhend dasteht. Kurz: das Sein ist die absolute Position, wie ich sie früher in der Einleitung zu Herbart's System (Seite 64.) näher auseinander gesetzt habe, und hier nicht weitläufig wiederholen will.

Dieß nun ist der einzige Begriff, der zu einem absoluten Anfang des Systems taugt. Denn er ist, wie gesagt, nicht nur der allgemeinste, sondern auch der einzige, welcher das unmittelbar Gewisse und Wahre an sich selbst bezeichnet, obgleich ich durch ihn noch nicht erfahre, wie dieses Wahre, näher betrachtet, beschaffen sein werde, und mir also bei diesem Sein vor der Hand noch gar nichts Bestimmtes, d. h. so gut wie gar nichts denken kann; denn er ist ja zugestandener Maßen der allerleerste und abstracteste, und deutet mir nur überhaupt an, daß jedes Prädicat, das mit Nothwendigkeit in seine Sphäre verlegt werden, oder aus ihm selbst hervorgehen werde, ebendeßhalb auch in die Sphäre des Seins, d. i. der Wahrheit und Wirklichkeit selbst, werde versetzt werden.

In dieser Sphäre ist aber vor der Hand noch gar nichts zu unterscheiden; sie ist zu denken, als das Eine, Allgemeine, ohne Grenzen und ohne Unterschied; sie ist wie der allgemeine Raum, in dem noch kein Punct gesetzt, noch keine Linie gezogen, keine Farbe gebrochen ist; sie ist — um mich dieses Gleichnisses zu bedienen — wie der einfarbige Himmel, in den man hineinschaut. Stellen wir uns vor, er sei gerade nicht durch Wolken oder Sterne distinguirt, nicht durch einen Horizont begrenzt, wir selbst, die Schauenden, reflectirten dabei nicht auf uns — so könnten wir nicht einmal sagen, daß dieser Himmel blau sei, denn keine andere Farbe wäre da, die sich von Blau unterschiede, oder das Blau von ihr unterscheiden ließe; wir würden die Vorstellung von Farbe gar nicht fassen können.

Dieses All-eine, obschon es wäre, wäre doch für uns ohne alles Prädicat, und völlig noch = nichts. Nichts und Sein sind also identisch; oder: gleich der erste und allgemeinste Begriff führt den Widerspruch in sich, von welchem oben die Rede war; er ist das, was er sein soll, und ist, doch auch zugleich sein Gegentheil. Ich sehe also, daß der Begriff des Seins, abstract und einseitig festgehalten, in der That ein ungenügender, unbestimmter und ebendarum unwahrer ist; denn, was ich eigentlich damit meinte, das wahre Sein, das, zeigte sich, war nicht darin, er bedeutete nicht das, was er bezeichnen sollte, sondern das, was er bezeichnete, fiel mir wieder zusammen mit dem Nichts; er sollte mir aber gerade das bezeichnen, was gar nicht als nichtseiend gedacht werden kann. Somit kann ich weder den Begriff des Seins, noch den des Nichts in ihrer eigentlichen Bedeutung anders fassen und fixiren, als mittels des Gegensatzes, den der Verstand zu machen genöthigt ist; ich muß das Nichts dazu nehmen, und es mit dem Begriffe des Seins, zu dem ich zurückkehre, aufbewahren, es zugleich mit festhalten; so habe ich die zwei Begriffe von Sein und Nichtsein in einem Begriffe zusammengefaßt, und zwar in dem Begriffe des Werdens.

Ich sah: weder der isolirte Begriff des Seins, noch der isolirte Begriff des Nichts konnten gesondert festgehalten werden; sie gingen zusammen in den Begriff des Werdens. Dieser Begriff ist die Synthesis der beiden ersten und ist die Wahrheit des Seins. Das wirkliche Sein ist nämlich nur ein Werden; denn alles Sein, das nicht mehr jenes unbestimmte Sein, also nicht ganz und gar gleich dem Nichts ist, hat die Bestimmung des Nichts doch an sich, ist theils Sein, theils Nichts, also Werden; denn der Begriff des Werdens besagt, daß es weder schon ganz ein Sein, noch völlig ein Nichtsein sei, sondern beides zusammen. Der eine Pol war das Sein, der andere das Nichts, der Indifferenzpunct ist das Werden, d. i. der beides befassende Begriff, der Begriff, der die Wahrheit sagt, während es unmöglich gewesen wäre, den ersten Pol, das Sein, als etwas für sich Bestehendes ohne Gegensetzung des andern festzuhalten.

So unfehlbar dieß den Worten nach erscheint, so nahe liegt doch schon hier ein Einwurf. Die Meisten nämlich werden nicht verstehen, wie aus Sein und Nichts, was sie sich gleichsam wie zwei durch eine Linie getrennte Hälften eines unendlichen Ganzen vorstellen, gerade das Werden hervorgehen könne, da sie diese Linie nicht bewegt sehen. Sein, wie sie es vor sich sehen, ist in sich selbst gleichsam ein allgemein Ruhendes, und ebenso das Nichts; mithin ruht auch die Grenze des Seins, und man begreift nicht, woher die Bewegung komme, als welche das Werden doch zu denken ist; denn Werden besagt eigentlich eine Veränderung oder eine Bewegung, die ihre Ursache nicht außer sich, sondern in sich — oder eigentlich: die gar keine Ursache hat, also absolute Bewegung ist. Mit dieser Art, sich die Sache vorzustellen, kann es freilich nicht zu dem gewünschten Verständniß kommen, weil man die Vorstellung der Räumlichkeit und überhaupt die Weise des sinnlichen Vorstellens noch nicht überwunden hat. Sein und Nichts sollen im Bewußtsein eben gerade gar nicht so dauernd außer einander und neben einander festgehalten werden, sondern ich soll vielmehr im Sein das Nichts zugleich denken, oder ich soll bemerken, daß das Sein selbst Nichts sei, soll also beides identisch setzen, eodem loco. Habe ich nun auf diese Weise das Sein vernichtet, so kann ich doch dabei nicht stehen bleiben, weil der Begriff des absoluten Seins verbietet, es als völlig Nichts zu denken; ich muß also die Identität beider als das Wahre denken, und somit habe ich das Werden oder Schweben zwischen Sein und Nichts. Ich habe also gleich an diesem Beispiele den Beweis, daß überhaupt alles endliche Erkennen, alles abstracte Festhalten eines Moments ein falsches und vergebliches Betrachten ist, was uns den betrachteten Gegenstand nicht in seiner Wahrheit zeigt. Die wahre Natur des wahren Erkennens hat sich hier aufgeschlossen, nämlich gerade darin, daß ich nicht Endliches Endlichem, was ich der Unterscheidung wegen zwar momentan einander gegenüber stellen mußte, so gegenüber in Gedanken stehen lassen, sondern in die vorige Einheit zurückbringen und als wahrhaft identisch begreifen soll. Ich habe also an diesem

Beispiele: **Sein**, **Nichts**, **Werden**, das Symbol oder Schema des Denkens selbst. Das actuelle Denken fesselt oder firirt sich im Begriffe des Seins; es denkt den Gedanken: Alles ist Sein, Sein ist Alles; aber es sieht in diesem Gedanken, dem leeren Abstractum, sogleich, daß es nichts darin, nur eine leere Form hat, es erkennt also dieses Sein an für Nichtsein = Nichts. Gleichwohl kann das, was ist, nicht das **reine** Nichtsein sein, man meinte vielmehr mit dem Nichts nur ein relatives Nichts oder das Gegentheil des Seienden*); das Sein also wird gedacht werden müssen als das Nicht-nichts; mithin, was ich eigentlich dachte, war das Sein, was doch auch zugleich nichts war; ich hatte beides zusammen gedacht; der eigentliche Inhalt, den ich dachte oder denken sollte, war der einer Identität des Seins und Nichts: dieß aber ist eben jenes Schweben zwischen beiden, was wir mit dem Worte **Werden** bezeichnen.

Dieß ist der Gegenstand oder das Gedankenobject, das ich vor mir habe. Reflectire ich aber, oder besinne mich darauf, was ich wirklich vor mir hatte, so war es kein wirklicher Gegenstand, sondern es waren nur meine Gedanken; ich hatte im Gegenstande nur meine eigene Gedankenbestimmung und Bewegung; ich erkannte also in oder an dieser nothwendigen Gegenstandsbestimmung wie in einem Symbol oder Schema mein eignes Denkgesetz; da ich nun, wie vorausgesetzt wird, im Gedankenobject nie etwas Anderes oder Mehreres vor mir habe, als was ich eben denkend mache und geistig selbst bin, so zeigt oder offenbart sich mir, daß das Sein, was anfangs für ein ruhendes Sein gehalten wurde, weil es abstract wirklich so firirt und vorgestellt war, doch sich als unhaltbar und mithin auch objectiv als unwahr erwies, weil ich gleich merkte, daß ich das Sein in Wahrheit nicht so denken dürfe, und daß es nicht so sein könne, wie ich anfangs dachte, sondern daß ich in ihm eigentlich bloß **nichts** dachte; ebenso bei diesem Nichts; ich konnte auch dabei nicht stehen bleiben; ich mußte es zusammenfassen zu dem Begriff des **Werdens**, und so ist mir

*) Logik. Bd. I. S. 41.

nun erst der wahre Inhalt, die wahre Bedeutung des Begriffs Sein vielmehr so erschienen, daß ich nun einsehe: alles Sein ist an sich ein Werden, oder muß als solches gedacht werden. Darin also besteht eben der Unterschied des endlichen Vorstellens vom vernünftigen Denken: im Denken soll und kann ich gar nicht die unterschiedenen Seiten, die Gegentheile, abstract festhalten, sondern sie gehen wieder zur Identität zusammen, nämlich zu einem neuen Begriff, der, obschon eine Einheit der Momente ausdrückend, doch mit dem Bewußtsein dieser Momente, als seines Inhalts, gesetzt oder bereichert ist.

So viel über die erste und schwierigste These, Antithese und Synthese. Das Sein ging über in Nichts, beide zusammen in Werden: Werden also ist eigentlich der richtigere oder bestimmtere Begriff, den ich nun vom Sein habe. Alles Sein ist in Wahrheit ein Werden. Um nun dieses besser erkannte Sein von jenem ersten leeren zu unterscheiden, wollen wir es Dasein nennen, worunter wir nun das wirkliche Sein verstehen.

Allein sobald ich mir wieder den Begriff als Gedankenobject fixire, beginnt auch bei näherem Zusehen, was ich eigentlich in ihm habe, sogleich die vorige Dialektik wieder. Der erste Cyklus ist das Symbol für die folgenden Cyklen, oder eigentlich, das Sein, Nichtsein und Dasein oder Werden kommen selbst in allen folgenden Thesen, Antithesen und Synthesen wieder zum Vorschein, nur in bestimmteren Gestalten und Ausdrücken.

Das Dasein ist bestimmtes Sein, d. h. Sein mit einer Bestimmtheit, die es vom Nichts und ebenso auch vom bloßen Sein, welches = nichts war, unterscheidet. Ich muß mir aber das Nichts, welches, wie wir vorhin sahen, schon mit in das Dasein eingegangen ist, nicht als außer dem Dasein denken, sondern als Negation oder Bestimmtheit (determinatio), im Dasein; diese Bestimmtheit ist die Qualität des Daseins selbst; so weit das Dasein reicht, so weit ist es auch ein solches, qualitativ bestimmtes; nur daß diese Qualität, von der hier die Rede ist, noch gar keine einzelne bestimmte Qualität, sondern nur Bestimmtheit, Ne-

gation ganz im Allgemeinen ist. Ich muß mich nicht durch die Partikel da verleiten lassen, hier schon an ein örtliches außer dem Nichts vorhandenes Sein zu denken; das da bedeutet vielmehr ein dieß- oder das-sein, also überhaupt ein bestimmtes Sein in Bezug auf anderes Sein. Diesem Dasein gegenüber tritt also nun als Correlat nicht mehr das Nichtsein, sondern vielmehr ein Anderssein auf, von dem sich das Dasein unterscheiden soll; sie stehen einander als **aliud-aliud** oder ἄλλο καὶ ἄλλο gegenüber. Somit hätte ich denn wieder zwei Momente: Dasein und Anderssein. Allein die Dialektik zeigt mir sogleich wieder, daß das Andere nur in Bezug auf das Dasein ein Anderes ist, und daß auch das Dasein selbst nur gedacht werden kann als ein Anderssein als das Andere, oder im Gegensatze zum Anderssein; **a** ist anders als **b**, aber **b** ist eben so viel, nämlich das Anderssein als **a**. In beiden habe ich also nur den einen Begriff eines Andersseins, also einer bloßen Relation, oder eines bloßen Daseins in Bezug und durch oder mit einem Andern = ein Für-anderes-sein. Die Vorstellung oder der trennende Verstand stellt sich freilich dieses Dasein und Anderssein als außer einander vor, gleichsam räumlich getrennt; allein auch hier gilt, was oben bei'm Sein und Nichts bemerkt wurde, das Dasein selbst ist wesentlich Anderssein, und da Anderes nur für Anderes oder Eins nur in Bezug auf das Andere dasein kann, so erscheint das ganze Dasein nur als ein Sein-für-anderes.

Das Sein-für-anderes aber, sobald ich es für das Absolute, für sich Bestehende halten wollte, zeigt sich sogleich wieder als unangemessen diesem Begriffe; das, was für Anderes sein soll, zumal, wenn es außer ihm kein anderes Sein giebt, muß doch auch — abgesehen von diesem Andern — zugleich an sich sein. Also zeigt sich im Dasein mit dem Sein für Anderes auch zugleich ein Ansichsein. Das Dasein also erhielt sich trotz jener Dialektik doch in ihm. Dasselbe Verhältniß läßt sich durch ein Beispiel aus einer concreteren Sphäre erläutern; es ist nämlich dasselbe, hier nur noch viel abstracter ausgedrückt, was sich später wieder zeigen wird als das Verhältniß von Substanz und Accidenz, oder

nun erst der wahre Inhalt, die wahre Bedeutung des [illegible] gesetzte Sein zunächst so erschienen, daß ich nun einsehe: [illegible] Sein ist an sich ein Werden, aber auch als solches [illegible] setzt werden. [illegible] im Den[illegible] [illegible] Identität zusammen, nämlich zu einem neuen Begriff, [illegible] eine Einheit der Momente ausdrückt, [illegible] dem Bewußtsein beide Momente, als seinen Inhalt, [illegible]

So viel über die erste und [illegible] Thesis, Antithesis und Synthesis. Das Sein ging über in Nichts, beide [zu]sammen in Werden: Werden also ist eigentlich der richti[ge] aber bestimmtere Begriff, den ich nun vom Sein habe. Alles Sein ist in Wahrheit ein Werden. Um nun dieses besser erkannte Sein von jenem ersten leeren zu unterschei[den], wollen wir es Dasein nennen, worunter wir nun das wirkliche Sein verstehen.

Allein sobald ich mir wieder den Begriff als Gedanken [illegible] zeigen suche, beginnt auch die nämliche [illegible], was ich eigentlich in ihm habe, sogleich die nämliche Dialektik [illegible] Der erste Cyklus ist das Symbol für die folgenden [illegible] aber eigentlich, das Sein, Nichtsein und Dasein [illegible] den kommen selbst in allen folgenden Thesen, [illegible] Synthesen wieder zum Vorschein, nur in bestim[mten Ge]stalten und Ausdrücken.

Das Dasein ist bestimmtes Sein, [illegible] mit einer Bestimmtheit, die es vom Nichts und [illegible] vom bloßen Sein, welches = nichts war, [illegible] muß mir aber das Nichts, welches, wie [illegible] schon mit in das Dasein eingegangen ist, [illegible] dem Dasein denken, sondern als Negativ[illegible] heit (determinatio), im Dasein; diese [illegible] Qualität des Daseins selbst; so weit [illegible] weit ist es auch ein solches, qualitativ[illegible] diese Qualität, von der hier die [illegible] einzelne bestimmte Qualität, sondern [illegible]

[illegible] aber
[illegible], was
[illegible] Dar-
[illegible], meint
[illegible] schrän-
[illegible] Begriffes
[illegible] scheinbar
[illegible] füllungen
[illegible] s Innere
[illegible] n Für-an-
[illegible] vorauszu-
[illegible] a potentiell
[illegible] he Gestalten
[illegible] t, denn eben
[illegible] immen einer
[illegible] Inhalt.
[illegible] de, die Logik
[illegible] ativen Charakter
[illegible] hier schon deut-
[illegible] den Cyklus ihrer

[illegible] s in sich zwei Sei-
[illegible] und Für-anderes-
[illegible] endes und beide Be-
[illegible] erscheint es uns nun
[illegible] s ist mit dieser Doppel-
[illegible] für sich, Ding, Sub-
[illegible] an eine neue Kategorie: die
[illegible] sein denkt man einestheils
[illegible] s Subjects vertritt, und ein
[illegible] Objects vertritt, denn diese Du-
[illegible] iegt in demjenigen, was für
[illegible] also ist das Ansich und das Für-
[illegible] Erst hatten wir das Sein, dann
[illegible] ichsein. Das Sein bestimmte sich
[illegible] hts zum Dasein, das Dasein durch

[illegible] Abschnitt, 2tes Cap. S. 127.

von Ding und Eigenschaften. Das Ding an sich wird gefaßt als das Andere seiner Eigenschaften, als das, was nur für seine Eigenschaften da ist, und die Eigenschaften als das, was für oder nur in Bezug auf das Ding — was an ihm da ist; aber es zeigt sich — und hat sich uns schon früher erwiesen, daß das Ding nichts Anderes ist, als seine Eigenschaften, und die Eigenschaften zusammengenommen nur die Momente des Dinges sind.

Doch wir müssen ohne Sprung von einer nothwendigen Synthese zur andern fortschreiten, und haben es hier noch zunächst mit dem reinen Begriffe des Daseins zu thun. Ansichsein, und Sein-für-anderes sind die Momente oder inneren Unterschiede des Daseins. Das Dasein war uns in diese beiden Momente auseinandergegangen, es ergab sich aber auch, daß diese beiden Momente keines für sich abgesondert existiren konnten, daß sie vielmehr zusammen das wahrhaft Daseiende ausmachten; dieß nun wahrhaft in seinem entwickelten Innern erkannte Dasein nenne ich Realität. Ich sehe nun hierbei ein, daß das Dasein das, was es als Sein für Anderes ist, auch an sich selbst sein müsse, und erkenne die Identität von beiden, indem ich eben diesen Unterschied denke. Es ergeben sich daraus auch schon die für die Folge sehr wichtigen Sätze, daß das Ansich der Dinge, ihr Inneres, nicht für etwas gänzlich Unbekanntes, sondern nur für den Reflex ihres Aeußeren, ihres Seins für Anderes, gelten könne, oder daß das, was man sich als ihr inneres Wesen vorstellt, eben nur die negative Bestimmung gegen ihr Anderes und weiter nichts ist. „Die Dinge," sagt Hegel, „heißen an-sich, in sofern von allem Sein für Anderes abstrahirt wird, d. h. überhaupt, in sofern sie ohne alle Bestimmung als Nichtse gedacht werden. In diesem Sinne kann man freilich nicht wissen, was das Ding an sich ist. Denn die Frage: was? verlangt, daß Bestimmungen angegeben werden; indem es aber zugleich Dinge an sich sein sollen, d. h. eben ohne Bestimmung, so ist in der Frage gedankenloser Weise die Unmöglichkeit der Beantwortung gelegt, oder man macht eine widersprechende Antwort. Das Ding an sich ist dasselbe, was jenes Absolute, von dem man

nichts weiß, als daß Alles eins in ihm ist. Was aber das Ding an sich in Wahrheit ist, oder vielmehr, was überhaupt an sich ist, davon ist die Logik selbst die Darstellung"*). Alle nähere Erkenntniß des Absoluten, meint er, besteht in Bestimmungen, oder Beschränkungen, Einschränkungen oder Negationen dieses so weiten und leeren Begriffes des Absoluten, nämlich des Seins, und eben diese, scheinbar äußerlichen Bestimmungen sind Bestimmungen, Erfüllungen seines Innern; man hat also nicht ein unbekanntes Innere einer äußeren Form — ein verschiedenes Ansich dem Für-anderes-sein desselben, als etwas Geheimnißvolles vorauszusetzen. Alles, was in diesem absoluten Sein etwa potentiell liegen mag, tritt hervor als Unterschiede, innerliche Gestalten und Formen in ihm; es ergiebt sich von selbst, denn eben an diesen Formen an diesem sich negativ Bestimmen einer Form gegen die andere erscheint der wahrhafte Inhalt.

Nachdem also, wie oben versprochen wurde, die Logik selbst durch ihr eignes Verfahren den negativen Charakter aller sogenannten positiven Bestimmungen hier schon deutlicher nachgewiesen, kehren wir zurück in den Cyklus ihrer Dialektik.

Die Realität war das Dasein, welches in sich zwei Seiten, oder Beziehungen hat, das Ansich- und Für-anderessein. Als solches auf sich sich beziehendes und beide Bestimmtheiten in sich tragendes Dasein erscheint es uns nun als Daseiendes oder als Etwas; es ist mit dieser Doppelseitigkeit in sich selbst auch etwas für sich, Ding, Substanz, Subject; wir haben also daran eine neue Kategorie: die das Fürsichseins. Im Fürsichsein denkt man einestheils ein Sein, welches die Stelle des Subjects vertritt, und ein anderes Sein, welches die des Objects vertritt, denn diese Duplicität oder Insichspaltung liegt in demjenigen, was für sich sein soll; das Etwas also ist das Ansich und das Füranderessein in sich selbst. Erst hatten wir das Sein, dann das Dasein, nun das Fürsichsein. Das Sein bestimmte sich dialektisch durch das Nichts zum Dasein, das Dasein durch

*) Hegel's Logik, 1. Abschnitt, 2tes Cap. S. 127.

Anderssein zum Fürsichsein, und das für sich Seiende ist erst Etwas.

Im Etwas sind die Momente, aus denen es besteht, das Ansich und Für-anderes, beide innerlich vorhanden, es ist Alles, was es ist, für sich selbst; dieses Für-sich-selbst-sein grenzt es daher von jedwedem Anderen, das seinerseits auch für sich selbst, also auch ein Etwas wäre, ab. Dadurch wird das ganze Etwas zu einem endlichen, welches nicht mehr nur für Anderes da ist, und für welches Anderes so gut wie nicht mehr da ist, es ist etwas für sich allein; es verhält sich gleichgiltig gegen Anderes, und Anderes verhält sich gleichgiltig gegen das Etwas, denn dieses Andere ist selbst ein anderes Etwas; beide also sind gegen einander endlich, sind außer oder successiv nach einander. Das Etwas also hat eine Grenze, und ist, was es ist, nur innerhalb seiner Grenze; es unterscheidet sich nur durch diese von dem Anderen, was seinerseits auch wieder dasselbe ist, was Etwas ist; die Grenze also ist die einzige Bestimmtheit, durch welche das Etwas das ist, was es ist; würde die Grenze aufgehoben, so flösse es wieder mit dem allgemeinen Dasein zusammen; diese Bestimmtheit ist also zugleich seine Beschaffenheit oder Qualität, oder die innere Beschaffenheit des Etwas ist zugleich seine Grenze, indem es nur durch diese Beschaffenheit oder Qualität sich von Anderem unterscheidet, durch dieses sein Für-sich-sein oder Sich-auf-sich-beziehen das nicht ist, was das Andere ist, welches Andere freilich auch nur durch solches Sich-auf-sich-beziehen oder Für-sich-sein nicht das ist, was jenes ist. Somit ist also das Seiende als Etwas ein Endliches, und zwar — in sofern man hier nicht bloß Raum-, sondern auch Zeitbestimmungen einmischen will — ein Endliches zugleich und Veränderliches; denn das Sein überhaupt hat sich ja bereits als ein ewiges Werden oder sich Verändern gezeigt; die einzelnen Momente in diesem Werden sind also verschwindende, aus einem Anderssein in ein anderes Anderssein übergehende, jedwede endliche Bestimmung scheint sich aufzulösen und zu zerfließen im Unendlichen, indem das Endliche wieder zu jenem leeren und bestimmungslosen Sein wird, wel-

ches gleich im Anfange = Nichts gesetzt wurde, so daß das allgemeine Nichts wieder aus dem Dasein, der Endlichkeit hervorgehe, welche allein als das wahrhaft Existirende erscheint. Das einzelne Etwas verändert sich, es wird etwas Anderes; sofern es aber nur Qualität war, so verschwindet es als erstes Etwas ganz, und ein anderes Etwas tritt an seine Stelle. Die Endlichkeiten oder bestimmten endlichen Etwas hatten nun zwar wohl, wie wir sahen, auch ein Ansich jedes für seinen Theil, aber dieses erscheint hier zunächst als ein Allgemeines und Unendliches, welches zugleich die Grenze dieser endlichen Dinge ausmacht und in sich bestimmungslos ist. Das Endliche tritt also aus jenem oder an jenem Unendlichen und Bestimmungslosen hervor, ohne daß man weiß, wie, und ebenso wieder zurück in dasselbe; beide beziehen sich zwar auf einander, aber nur äußerlich, so daß das eine endet, wo das andere anfängt. Diese Bewegung ist nur die eine sich ewig wiederholende langweilige Abwechselung des Endlichen und Unendlichen.

Allein dieses Unendliche, so außerhalb des Endlichen und ihm gegenübergestellt, ist auch nur das von Hegel sogenannte Schlecht-unendliche, das unwahre, unwirkliche; es ist nur jene Abstraction des Verstandes, die wir bei allen früheren Kategorieen kennen gelernt haben. Weder das Endliche noch das Unendliche können sich so gegen einander halten, d. h. als wahr anerkannt werden. Schon die einfache Reflexion kann hier genügen, daß dieses Unendliche gar nicht in Wahrheit unendlich ist, weil es eine Grenze, und zwar am Endlichen, hat; es ist ja nur außer dem Endlichen, und hört auf, wo dieses anfängt, mithin ist es nicht unendlich, sondern selbst endlich.

Auch hier wird erst in der Synthese dieser beiden auseinander gesperrten Begriffsmomente die Wahrheit erscheinen, nämlich das wahre Unendliche, als in sich tragend das Endliche, und mit ihm identisch. Die Unendlichkeit hat das Endliche als ihre eigne Bestimmung in sich; und das Endliche ist — eben weil es in sich Unendliches ist — dazu bestimmt, über seine eigne Endlichkeit hinaus zu gehen; es hebt sich als Endliches selbst auf. Das Unendliche also wird

das, was es **an sich** ist, d. h. seiner Selbstbestimmung nach werden soll und will, erst, indem es sein Gegentheil, sein Anderes, das Endliche wird, und ist im Endlichen nur das Unendliche selbst, es ist, was es ist, selbst, und ist Alles für sich, es ist also unendliches **Fürsichsein**, in welchem das qualitative Sein vollendet ist. Qualitativ nämlich nennt Hegel diesen ersten Kategorieenkreis vom Positiven, Negativen und Limitation, wie auch Kant denselben schon so genannt hat und die Scholastiker des Mittelalters, wobei also noch an keine besondere Qualitäten im Sinne von specifischen Naturbestimmtheiten zu denken ist.

Erst wenn die Kategorieen der Qualität, nämlich des Seins, des Daseins und Fürsichseins, jede mit ihren dialektischen Momenten zurückgelegt sind, können die der Quantität auftreten, denn diese lassen sich nur nach jenen bestimmen, nämlich die reine Quantität, das Quantum und der Grad; beide aber, sowohl die der Qualität als der Quantität, vereinigen sich dann zu der des Maßes. Doch nur durch die ersteren, die Kategorieen der Qualität, habe ich die Dialektik specieller verfolgen wollen, um an diesen die Methode selbst zu erläutern und zugleich, um an der Bestimmung der Unendlichkeit und Endlichkeit noch eine wichtige Grundansicht des ganzen Systems zu eröffnen. Ich müßte weit über die Bestimmung dieser Vorträge hinausgehen und Hegel's Logik durchgängig commentiren, wollte ich den Faden auf diese Weise weiter spinnen. Wir schließen daher für heute mit einer tabellarischen Aufzählung der Synthesen, der durch die Dialektik gewonnenen Grundbegriffe oder Kategorieen, um sie etwa mit den Kantischen zu vergleichen, und zu sehen, an welcher Stelle diese in dem von Hegel gefundenen Denkorganismus hervorgewachsen. Auf die Kategorieen der Quantität und des Maßes folgen die des Wesens, nämlich des Grundes der Existenz, der Erscheinung und der Wirklichkeit, wo die der Substantialität, Causalität und Wechselwirkung ihre Stelle finden; nun endlich erst im dritten Theile der Logik wird vom Begriffe gehandelt, und zwar erstlich vom subjectiven Begriffe im engeren oder gewöhnlichen Sinne, vom Urtheile und vom Schlusse, also von

dem, was den Hauptinhalt der gewöhnlichen Logik ausmacht. Zweitens ist die Rede vom Begriffe in seiner Objectivität, und zwar vom Mechanismus, Chemismus und der Teleologie, d. i. der Zweckmäßigkeit, die sich im Organischen offenbaret; endlich schließt sich der subjective und objective Begriff zur Wirklichkeit zusammen in der Idee, deren Lehre vom Leben, Erkennen und von der absoluten Idee handelt. Der logische Progreß geht also nicht, wie es scheinen könnte, gleichsam in gerader Linie fort, sondern er bewegt sich im Kreise; gleichwie nämlich die ganze Philosophie in das subjective, objective Moment und die Identität von beiden, nämlich in Logik, Naturphilosophie und Geistesphilosophie, zerfiel, so zerfällt die Logik wieder in die Lehren vom Sein, vom Wesen und vom Begriffe, und so fort jede derselben wieder in sich in immer engeren Cyklen. Alle einzelne Begriffe aber müssen, gleich jenen ersten des Seins, Daseins, Etwas u. s. w., durch das Läuterungsfeuer der Dialektik hindurch; sie entzweien sich, und in einer neuen Synthese glänzt einen Augenblick lang der Silberblick des Verständnisses; aber stets trübt und überzieht er sich bei längerer Betrachtung alsbald wieder mit einer Schlackendecke; erst am Ende des ganzen Processes behält nun das völlig gereinigte, lautere und gediegene Metall seinen Spiegel, oder vielmehr, es verwandelt sich zuletzt in das absolut durchsichtige Element des absoluten Geistes.

Funfzehnte Vorlesung.

(Hegel. Fortsetzung.)

Wir schlossen, m. H. H., mit einer tabellarischen Uebersicht der Hauptkategorieen der Hegel'schen Logik. Wenn wir hier wieder anknüpfen, um die wichtigsten Knotenpuncte oder Synthesen, welche im Fortgange der Dialektik hervortreten, noch einer weiteren Betrachtung zu unterwerfen, so kann dieß, aus den bereits erwähnten Gründen nicht mit derjenigen Vollständigkeit und logischen Zuspitzung aller einzelnen Bestimmungen geschehen, welche ein genaues und gründliches Studium dieser Wissenschaft allerdings erfordert. Wenn wir daher in freierer Weise die noch übrigen Kategorieen behandeln, so kann unser Zweck bloß dieser sein, die Uebersicht und den Zusammenhang des Ganzen, so weit dieß in der Kürze möglich ist, für Manche vorläufig zur Erleichterung fernerer eigener Studien, für Andere zu einer historischen Kenntniß auf ausreichende Weise zu skizziren.

Wir waren zuletzt bei dem Fürsichsein angelangt, als demjenigen Begriffe, zu welchem sich das anfangs ganz bestimmungslose Sein näher bestimmt hatte. Damit war die sogenannte Kategorie der Qualität des Seins vollendet oder hatte den angemessensten Ausdruck erreicht, den sie in dieser Sphäre vor der Hand erreichen konnte. Das unbestimmte Sein war nämlich, wie wir sahen, zum Dasein, d. i. bestimmten Sein oder Etwas, das Dasein aber ferner zum Fürsichsein geworden. Diese Gesammtsphäre der Qualität stellt sich nun zu der jetzt folgenden, der Quantität, zuerst so, daß diese als die äußerliche oder bloße Form, jene als der Inhalt oder die innere wesenhafte Natur des Seins sich präsentirt. Diese Gegenstellung macht sich jedoch nicht so abrupt oder zufälliger Weise, sondern vielmehr methodisch da-

durch, daß die letzte Gestalt, in welcher sich das qualitative Sein zeigte, das Fürsichsein, selbst schon in eine bloß äusserlich formelle Bestimmung übergegangen, der Inhalt zur Form geworden, oder daß jene Qualitätsbestimmungen in Wahrheit nur Bestimmungen der Quantität zu sein sich erweisen.

Das Fürsichsein nämlich, als welches sich das Sein zuletzt gezeigt hatte, war zwar in der That das lebendige Sich-auf-sich-beziehen des Unendlichen, das Werden des Unendlichen in sich zu Endlichem und umgekehrt; allein dieses Unendliche selbst erstarrt alsbald wieder vor der Vorstellung zu einem homogenen Ganzen, die in ihm wirkende Doppelbewegung wird zu einer ruhigen, sich gleichsam neutralisirenden Durchdringung oder Spannung. Jene Doppelbewegung erschien noch zuletzt im Fürsichsein als Repulsion und Attraction; diese aber gehen, ist einmal das Ganze erstarrt, sofort nun in Discretion und Continuität über, welches bekanntlich die beiden Momente der Größe oder Quantität sind. Um dieß der Vorstellung näher zu bringen, versuche man es, in Gedanken ein Quantum zu theilen, in der Absicht, um auf das Atome, das untheilbar rein für sich Seiende, Einfache zu kommen. Das kleinste vorstellbare Theilchen wird sich bei diesem Geschäfte immer wieder ausdehnen, und von Neuem theilbar erscheinen. Anstatt nun dieses nie zum Ziele führende Bemühen fortzusetzen, beachte man lieber, was eigentlich im Denken oder Vorstellen selbst wirklich geschieht. Es geschieht ein Sichausdehnen des scheinbar Kleinsten oder Einfachsten zum Continuum, und sofort wieder ein Zergehen dieses Continuums in einzelne Theilchen; es findet also in Gedanken ein immerwährendes Umschlagen des Continuirens und Discernirens, des Zusammenfassens oder Attrahirens und des Unterscheidens oder Repellirens statt. Wie also im Fürsichseienden Repulsion und Attraction sich zum ruhigen Ganzen durchdrungen haben, so stellt diese Ganzheit sich jetzt als ruhige Einheit, die aber die Vielheit als Möglichkeit oder Theilbarkeit in sich trägt, dar, oder kurz: jene abstracte Qualität des Seins erweist sich, Quantität zu sein.

Die Quantität bleibt freilich auch nicht so starr und unbeweglich in sich; dieser Gedanke hat sich im Voraus schon erwiesen als Continuität und Discretion in sich hegend, oder, wie es gewöhnlich ausgedrückt wird: der Begriff der Größe zerfällt in die Unterschiede der continuirten (stetigen) und der discreten Größe. Es fällt nach dem Obigen selbst in die Augen, daß dieses Sich-in-sich-unterscheiden der Quantität dasselbe ist, was Einheit (Fürsichsein) und Vielheit; diese Momente entsprechen genau dem Continuum und der in diesem noch nicht ausdrücklich gesetzten, aber schon mitgedachten Theilbarkeit oder potentiellen Vielheit.

Die Größe ist ihrer Natur nach das äußerlich Bestimmbare; jede Größe zeigt sich sofort als bestimmte Größe oder Quantum. Der Unterschied der Größe ist aber überhaupt und lediglich nur die Grenze. Diese Grenze oder Bestimmtheit der Quantität kann aber — wie wir dieß als aus der Mathematik bekannt voraussetzen — entweder eine extensive oder intensive Größenbestimmung sein, welche letztere Grad genannt wird, eine Bestimmtheit, die zwar an sich noch keine innere, Wesens- oder Naturbestimmung des Etwas ausdrückt, sondern nur an äußerlichen, ebenfalls bloß quantitativen Bestimmungen bemessen und bestimmt wird — z. B. 10° Kälte oder der zehnte Grad ist diese Intensität nur in Bezug auf den neunten oder elften Grad, u. s. f. — aber doch schon der Qualität wieder näher getreten ist, welche oben in der Quantität gänzlich verschwunden zu sein schien. So ist die Kälte überhaupt nur Kälte, die Wärme überhaupt nur Wärme durch ihren Grad, also durch quantitative Bestimmung, und es ist nur zu sehen, wie durch Veränderung der Quantität auch zugleich die Qualität, und durch Veränderung der Qualität auch zugleich die Quantität eine andere wird; — ein Gedanke, den Herbart nach seiner Weise so ausdrückte: dem innern Zustande muß auch stets die äußere Lage und dieser der innere Zustand entsprechen.

Der Grad nämlich als eine quantitative Bestimmung, woran eine gewisse Qualität geknüpft sein soll, geht sofort über in den Begriff des Maßes. Maß aber ist ein

Verhältniß zweier Quanta zu einander, und dieß zeigt sich am reinsten und vollkommensten in dem Potenzverhältnisse, der Wurzel oder Quadratzahl. Immitten der Quantität, welche nur ein durchaus äußerliches und gleichgiltiges Verhalten der Zahlen zu einander zu befassen schien, machen sich also doch durchaus bestimmte und unveränderliche Verhältnisse von Quantis zu andern Quantis geltend, und die Cubikwurzel z. B. ist nicht ein äußerlicher Maßstab mehr, sondern ein inneres Gesetz des Wachsthums oder der Vermehrung, nach welchem selbst die sogenannten unendlichen Größen bestimmt werden können. Das Grundverhältniß der Quantität überhaupt, welche sich eben als Continuität und Discretion oder als Einheit und Vielheit zeigte, zeigt sich also zuletzt am bestimmtesten in dem Potenzenverhältnisse, wo nicht mehr mit Quantis als solchen, sondern mit deren Verhältnissen (Exponenten) gerechnet wird, wodurch diese abstracte Kategorie in sich wieder Halt und Gliederung, ja die größte Bestimmtheit gewinnt, welche sie von Neuem als Ausdruck der Qualität erscheinen, oder vielmehr selbst wieder mit dieser zusammengehen läßt. So zeigt sich u. A. deutlich in den stöchiometrischen Bezeichnungen chemischer Verbindungen, wie die Qualität unmittelbar von quantitativen Verhältnissen abhängig ist, oder eigentlich selbst in diesen besteht, und das Specifische (die Qualität) selbst quantitativer Natur, ein inneres Maß, ein Verhältniß zu sich selbst ist.

Indem also die Qualität durch die Quantität und diese durch jene bestimmt, eine mit der andern zugleich verändert wird, zeigt sich auch hier wieder der bekannte progressus in infinitum; aus jedem über ein bestimmtes specifisches Maß hinausgehenden Quantitätsverhältniß würde nämlich ein anderes und neues Quale entstehen und dieses bei fortgesetzter Vergrößerung wieder in ein neues übergehen, u. s. f. in's Unendliche. Dieser Progreß in's Unendliche aber findet hier, wie überall, wo er eintritt, seine Auflösung nur darin, daß auf den dabei stattfindenden Denkact selbst reflectirt wird, das Denken dabei sich selbst zum Gegenstand macht, wie wir vorhin bei der discreten und stetigen Größe sahen. Auch

hier geschieht im Denken weiter nichts, als eben dieses Abwechseln oder Hin-und-hergehen zwischen zwei entgegengesetzten Denkbestimmungen, eine Reciprocation, die, man mag sie wiederholen, so oft man will, zu keinem Ziele führt, und das erste Mal gerade so viel bedeutet, wie das letzte Mal. Diese Denkbewegung selbst also, wie sie ist, ist der festzuhaltende Begriff, der Gedanke, der wirklich gedacht wurde, das Wahre, und somit hebt sich denn auch die Kategorie des Maßes, als ein Beziehen zweier quantitativ-qualitativer Bestimmungen auf einander an und für sich auf zu dem Begriffe des Reflectirens selbst. Es ist dieselbe Denkbewegung, welche schon früher bei'm Fürsichsein als Attraction und Repulsion, dann bei der Quantität als Continuität und Discretion stattfand; hier aber, im Maße, ist sie auch objectiv durch die Sache selbst vollends in's Klare gekommen, da das Maß sich unmittelbar selbst als ein Beziehen zweier Seiten, die aber an sich dasselbige sind, nämlich Quanta, darstellte; also als ein Beziehen des Bezogenen auf sich selbst, so daß das Sein sich nun als ein einfaches Sich-auf-sich-selbst-beziehen oder Sich-zu-sich-selbst-verhalten erweist.

Dieses aber erscheint nun erst als das wahre Selbstständige, das Sein als Selbstständigkeit oder als Wesen. Hiermit sind wir aus dem ersten niedrigsten Kategorieenkreise, dem des unmittelbaren Seins, in einen neuen und höheren übergetreten. Auch Wesen (als Infinitiv des veralteten Zeitworts) ist ein Werden, eine Bewegung in sich, aber schon genauer bestimmt als jenes einfache Werden. Es ist die Bewegung in der Natur der Dinge, das Pulsiren, Polarisiren, Differenziren, kurz die Bewegung, welche der Bewegung des Verstandes, dem Reflectiren, entspricht; daher finden wir denn auch überall in den hier vorkommenden Begriffen das zweitheilige oder contrapositive Verhältniß ausgesprochen. Zwar fand dieses Reflectiren in der That auch schon bei jenen ersten Kategorieen des Seins (die dem sinnlichen Anschauen entsprechen) statt, aber doch nur so, daß es nicht sowohl in der vorgestellten Sache selbst vorzugehen schien, als vielmehr nur in unserer Betrachtung derselben,

weßhalb es denn auch wohl Manchem so vorgekommen sein mag, als werde jene Bewegung und Beziehung von uns nur willkührlich in das Sein hineingetragen, und liege nicht unmittelbar selbst darin. Das Vorgestellte, die Kategorieen des Seienden, Daseienden, Etwas, das Quale, Quantum u. s. f. schienen alle nur von der Art zu sein, daß sie, einfach an sich selbst, ihre Gegensätze nur ganz gleichgiltig außer sich in Anderem hatten, und daß Alles, was sich so als Anderes zu Anderem verhielt, auch wirklich außereinander, zusammenhangslos und einzeln für sich wäre, weßhalb sich denn auch alle diese Bestimmungen in quantitative auflösten. Aber gerade durch diese quantitative Natur derselben kam es an den Tag, daß sie Maßbestimmungen waren, d. h. Verhältnisse, Beziehungen eines und desselben, nämlich der Quantität in und auf sich selbst durch innern Gegensatz, wodurch die Quantitativität wieder in Qualitativität zurückschlug. Somit eröffnete sich ein tieferer Einblick in die Natur des Absoluten oder schlechthin Seienden, und wir blieben nicht mehr dabei stehen, es unmittelbar als Sein oder Dasein auszusprechen, sondern nennen es nun Wesen, damit eben jene Doppelnatur, innere Zwiespaltigkeit oder Gegensätzlichkeit bezeichnend, die nun in der Sache wie in den Begriffen und den Benennungen selbst ausgeprägt liegt, die wir fortan zur Bezeichnung des Absoluten brauchen. Diese nämlich sind durchweg Reflexionsbegriffe, relative oder correlative Begriffe, Correlata, die ihr Referens, ihre Antithese nicht mehr bloß versteckter Weise oder bloß an sich, sondern ausdrücklich auch für sich zur Schau tragen. Die Bestimmungen, welche das Wesen annimmt, sind daher von anderer Natur und haben einen andern Charakter, als die in der Sphäre des Seins; dort waren diese Bestimmtheiten oder Qualitäten unmittelbar das Was, welches ist, verschwindet und zu Anderem wird; hier dagegen sind die Bestimmungen durch das Wesen selbst gesetzt, indem es selbst in sie zergeht, in ihnen sein eigner Wiederschein ist; denn da keine von diesen Antithesen, z. B. Ursache und Wirkung, ohne die andere sein kann, so erscheinen sie eine von der andern bedingt und abhängig, keine für sich allein ver-

trägt die absolute Position — a ist nur durch b, und b durch a; es fehlt also in dieser Kategorie eigentlich das wahre Sein, Fürsichsein und wahrhafte Selbstbestehen, was sich erst in der dritten Sphäre, in der des eigentlich sogenannten Begriffs wiederfindet; hier findet im Grunde nur das Scheinen, nicht das wahre Sein statt. Das Wesen offenbart sich zunächst als das Reflectiren selbst, als die Thätigkeit des Sich=polarisirens, Sich=in=sich=entgegen=setzens, Theilens, oder, wie es Hegel ausdrückt: es ist an sich selbst Negativität. Das Wesen der Dinge, kann man also sagen, ist der Verstand der Natur, es ist dasselbe Thun, wie der Verstand in uns, nämlich ein Ur=theilen, Sich=unterscheiden, Reflectiren, inneres Wiederspiegeln oder in sich Scheinen.

Es ist nun die eigenthümliche Natur aller der hier zur Sprache kommenden Reflexionsbestimmungen näher in's Auge zu fassen. Wir sahen: als Correlata haben sie nur eine mit und durch die andere ein Bestehen und Sein, nicht für sich allein. Dieses Bedingtsein einer durch die andere ist es, was der Verstand gewöhnlich nicht gehörig beachtet; er setzt sie vielmehr vermöge seiner Natur, Alles zu unterscheiden, auch als unterschiedene und selbstständige Wesen gegen einander, nicht bedenkend, daß, so isolirt hingestellt, keines sich selbst halten kann. Dieß ist die sich selbst widersprechende Natur aller Reflexionsbestimmungen, welche bei innerlicher Einheit doch immer den Schein von isolirter Selbstständigkeit gegeneinander behaupten, weil sie zunächst noch aus der Kategorie des bloßen Daseins herkommen; aber die Kategorie des Wesens ist es auch, in welcher jener Schein vollends abgestreift und diese Reflexionsbestimmungen vermöge der Dialektik, d. h. ihres eigenen sich im Denken in einander Aufhebens, vollends übergeleitet werden sollen in die Sphäre des eigentlich und im engern Sinne so zu nennenden Begriffs.

Hier aber sind dem Verstande vorerst alle solche Gegensätze, wie Indifferenz und Differenz, Materie und Form u. s. w., noch unüberwundene Widersprüche, an die er sich stößt, die sein Denken plötzlich hemmen und gleichsam zur

Umkehr nöthigen; während doch, wenn er auf sich selbst aufmerken wollte, leicht einzusehen wäre, daß eben dieses Sich-widersprechen in der Sache selbst liegt, daß sein eignes Denken ein Sich-in-sich-entgegensetzen, Reflectiren, und ebendadurch erst ein Urtheilen und Bestimmen ist, indem es zugleich ein Widersprechen ist, so wie denn auch andererseits dieselbe Bewegung gegenständlich in der Natur dasselbe Differenziren, Sich-in-sich-urtheilen, Bestimmen, Entfalten — kurz, die Genesis und das Leben der Natur selbst ist. Diese Einsicht ist freilich auch gerade die schwerste Aufgabe der objectiven Logik, und der Punct, wo die Systeme (wie wir früher bei Herbart's Monadologie sahen) feindselig auseinander gehen: die Einsicht, daß das Identische zugleich das Differente, und umgekehrt, das Differente zugleich das Identische sein soll. Soll dieß jedoch nicht ein bloßes Aperçu, wie bei Schelling, eine bloße Voraussetzung oder Behauptung bleiben, sondern methodisch bewiesen werden, so kann es nicht anders geschehen, als so, daß man bei einem von den bestimmten Gegensätzen anfängt und zeigt, daß er auch sein bestimmtes Gegentheil bedeutet, es in sich faßt, ausdrückt und sich in diesem Gegensatze vollkommen erschöpft und aufhebt.

Diejenigen Gegentheile nun, welche hier gemeint sind, betreffen den bestimmten Gegensatz von Indifferenz und Differenz, Identität und Unterschied, Materie und Form, Innerem und Aeußerem und besonders vom Positiven und Negativen überhaupt. Unter Wesen denkt man sich freilich wohl zunächst insgemein das Substrat oder die Substanz, welche gewisse Bestimmtheiten an sich habe oder diesen zum Grunde liege. Diese Bestimmtheiten, Gestalten, Formen, könnten aber abgesondert für sich allein gar nicht bestehen, nicht *sein*; sie sind vielmehr für sich bloßer Schein; in Bezug aber auf das Wesen, die Erscheinung desselben. Sie sind mithin vom Wesen gar nicht zu trennen; allem vorhandenen Scheine muß auch ein Reales, Wesenhaftes zum Grunde liegen, oder, wie Herbart es ausdrückte: wie vielerlei Schein, so vielerlei Reales, auf welches jener hinweist. Der Schein ist also, auch der gewöhnlichen Vorstellungsweise

zufolge, vom Wesen gar nicht abzusondern und irgendwie als ein Fürsichseiendes hinzustellen. Es kommt nur darauf an, wie innig und wesentlich, oder wie oberflächlich man sich diese Verknüpfung denkt. Oft bleibt man nur dabei stehen, die Erscheinung der Dinge gehe als Schein nur in uns, unsern Augen, Ohren u. s. f. vor, das Ding an sich aber gar nichts an; gleichwie das Bild im Spiegel, aber nicht im oder am Gegenstande sei, der sich spiegelt. Allein eben so leicht wird man doch auch anderseits zugeben, daß die Erscheinung von dem Dinge oder Wesen, welches erscheint, selbst herrühre, durch dasselbe bedingt sei, und in ihm seinen Realgrund habe. So wenig der Schein, als solcher, seinen Grund in sich hat — sonst wäre er ja selbst ein seiendes Wesen und kein Schein — ebensosehr hat er denselben in seinem Andern, dem Dinge an sich. Die Dinge an sich aber, alle zusammengenommen, oder das ganze Ding an sich, die Welt, und das innere Wesen überhaupt, das Absolute ist es, was wir hier betrachten und unter Wesen überhaupt verstehen. Dieses Wesen, wie es einerseits als Grundwesen schlechthin für das Allgemeine, in sich Indifferente gilt, muß doch auch (schon um des verschiedenen Scheines willen) ein Differentes und Mannichfaltiges sein. Das ganze Interesse unserer gegenwärtigen Untersuchung ist also, wie gesagt, auf jenen Grundwiderspruch gerichtet, der von Herbart als Irrthum in unsere subjective Auffassung, von Hegel als Wahrheit in die Natur der Dinge verlegt wird. Man mag ihn aber verlegen, wohin man will, das Problem bleibt ganz dasselbe; nimmt ihn das Denken selbst auf sich, so fragt sich, wie ein so rein Einfaches, der Geist oder die Seele, doch in sich so mannichfache Bestimmtheiten, Gefühle, Gedanken u. s. f. haben könne, und ganz ebenso ist es, wenn ich ihn in ein Wesen außer mir verlege. Es ist, wie gesagt, hier und dort, innen und außen immer dieselbe Frage: wie kann ein Einfaches, Indifferentes zugleich das Gegentheil davon sein? Wie die Monadologie diese Frage zu lösen suchte, ist a. s. O. abgehandelt worden; hier wenden wir uns ohne weitere Abschweifung zurück zu Hegel's Lehre.

Das Einfache, als Wesen, gilt zunächst als das Positive, durch sich selbst Seiende, die Bestimmtheit dagegen als das Negative, an sich Nicht-seiende, nur durch Anders, nämlich durch das Positive, Gesetzte. Allein es ist schon früher gezeigt, und selbst von Herbart ist dieser dialektische Ausdruck für den Begriff des Seins gebraucht worden, daß das Positive nur gedacht und bestimmt werde, als das Nicht-negative, als Negation der Negation; so wie hinwiederum das Negative nur als Negation des Positiven gedacht wird. Wollte man aber das Negative von dem Positiven absondern und behaupten, das Positive sei nicht zugleich negativ, dabei aber doch das Negative — wenigstens als Schein — wirklich vorhanden sein und bestehen lassen, so müßte dieser außerhalb des Positiven existirende Schein für sich selbst bestehen und mithin selbst wieder ein Positives sein: es zeigt sich mithin, daß, indem dieses Negative zugleich positiv ist, das Positive in ihm zugleich negativ sich verhält; d. h. also überhaupt so viel als: in der Wirklichkeit sind beide Bestimmungen in Identität aufgehoben. Beide beziehen sich also durch sich selbst, durch ihren eignen Begriff, aufeinander, oder können nur durcheinander, eine nur durch und mit der andern begriffen werden. Das Wesen also, welches eigentlich dabei als das Seiende gedacht wird, ist eben dieses Beziehen, Reflectiren; diese Negativität, die gedacht und vorgestellt wird, ist das wahre Object, die Natur der Dinge, das Innere, Wesen, das Ding an sich selbst.

Positives und Negatives sind die beiden Bestimmungen, welche in dieser Kategorie des Wesens recht eigentlich zu Hause sind, sie wiederholen sich dialektisch (wie oben das Sein und Nichts) in allen Fassungen und Ausdrücken, die hier nach und nach vorkommen. So wird z. B. auch in der Natur die allgemeine Materie als das Positive, die Form als das Negative aufgefaßt. Die Materie soll das an sich schlechthin Einfache und Selbstständige, die Form oder Gestalt dagegen das Negative, Nichtige sein. Allein genauer erwogen, erscheint die Materie selbst ihrerseits nur darum als das Selbstständige, weil sie schon nicht mehr einfach ge-

dacht wird, sondern Reflexion in sich, d. h. Grund und Existenz zugleich an sich ist, und mithin als existirende oder wirkliche Materie schon die Bestimmtheit oder Form in und an sich hatte, die man als Formbestimmtheit von ihr absondern wollte. Ebenso verhält es sich mit den Ausdrücken: Kraft und Aeußerung, und mit dem, was man unter Innerem und Aeußerem versteht; auch dieß sind nur Auffassungen eines an sich seienden Verhältnisses der Sache selbst und unterliegen derselben Dialektik, welche dem Positiven und Negativen widerfuhr.

Ein Hauptgegensatz, in welchem das Wesen ausgesprochen zu werden pflegt, ist ferner der, daß es Grund und Erscheinung (Existenz) sei. Zuerst pflegt man auch hier wieder das Wesen als überhaupt das zum Grunde Liegende anzusehen, und indem man zunächst vom Wesentlichen das Unwesentliche absondert, bleibt für das Wesen nur ein todtes und leeres Abstractum (Substrat) übrig, bei dem man sich gar nichts Bestimmtes mehr zu denken vermag; daher die bekannte Behauptung, das Wesen oder Ding an sich sei völlig unbekannt und geheimnißvoll für uns. Das Wesen aber, wie wir es hier, allem Vorangegangenen zufolge, erkannt und zu denken haben, ist nicht ein unbekanntes todtes Sein, sondern es steht mit seiner Erscheinung in unmittelbarer Beziehung, und dieses Beziehen selbst ist schon ausgedrückt in dem Worte: Grund. Ein Grund freilich, so abstract oder einseitig für sich betrachtet, ist an und für sich selbst noch nichts von alledem, was aus ihm entstehen, wozu er werden kann; er ist so nur erst die abstracte Möglichkeit, noch nicht die Wirklichkeit der Sache oder Erscheinung; denn das, was nur erst möglich ist oder sein kann, ist noch nicht wirklich. Als Grund also ist das Wesen ein Sein, was noch kein Dasein hat; aber die Beziehung auf das Dasein ist gleich in ihm mitgesetzt oder ausgesprochen; es kann etwas nicht als Grund gedacht werden, was nicht Bezug hätte auf die Folge, welche hier die Erscheinung ist. Nur durch diese wird er selbst erst zum Grunde, so wie diese erst zur Erscheinung wird durch jenen. Eine Erscheinung kann nicht sein, ohne etwas in ihr Erscheinendes, d. i. ohne

das zum Grunde Liegende, Reelle, wie wir zu sagen pflegen; dieses muß in die Erscheinung selbst mit eingehen und in ihr gegenwärtig sein, sonst könnte die Erscheinung nicht dasein. Der Grund selbst also ist das Erscheinende, und was erscheint, ist der Grund; wir haben durchaus nicht Ursache, etwas weiteres in oder hinter der Erscheinung zu vermuthen, als das, was sich in ihr zeigt; nur von dem Erscheinenden können wir auf das zum Grunde liegende Was schließen. Wir finden also in der Erscheinung selbst den Grund, und indem somit nicht bloß die Erscheinung im Grunde, sondern auch der Grund in der Erscheinung aufgeht, zeigen sie sich, eins und dasselbe in völliger Durchdringung, nämlich das Wirkliche zu sein.

Somit hat sich das Sein oder Dasein seinem Innern nach wiederum weiter offenbart als Existenz (existentia von ex-sistere, zum Vorschein kommen, in Erscheinung treten). Die Erscheinung ist Existenz, aber nicht von einer ihr zum Grunde liegenden Essentia (Wesen, Grund) verschieden, sondern in Wahrheit eins mit ihr. Grund und Erscheinung haben sich zur Wirklichkeit aufgehoben, wie Sein und Dasein zum Fürsichsein. Betrachten wir nun dieß Resultat, die neue Synthese, genauer, um in ihr den Fortschritt zu einer neuen und höheren Kategorieensphäre über die des Wesens hinaus zu dem eigentlich sogenannten Begriff zu entdecken.

In dem Worte Wirklichkeit schon liegt es, wie man sich das Absolute nun bereits zu denken haben wird; es ist nämlich allmählig immer mehr aus einem festen Seienden zu einem thätigen Sich-verhalten, zu Wirken, Thätigkeit, Actualität selbst geworden; das todte Substrat, was solchem Wirken zum Grunde liegen sollte, verschwand immer mehr, und es zeigt sich, daß damit selbst nur der Grund gemeint war. Dieser Uebergang oder, so zu sagen, diese Sublimation des Seienden in ein absolutes Thun geschieht aber vollständig in der Kategorie der Nothwendigkeit. Diese nämlich zeigt sich als die Naturgewalt, aber als eine Gewalt, die unmittelbar selbst als Sache oder Erscheinung in die Sinne fällt, obschon sie selbst kaum mehr etwas Materielles

oder Palpables zu sein scheint, wie z. B. das Licht keine andere Existenz, nichts Körperliches weiter an sich hat, sondern selbst nur das actuelle Leuchten, diese Activität ist. Die Nothwendigkeit aber ist, wie Hegel selbst sagt, eine schwere Kategorie, vorzüglich deßwegen, weil wir sie bloß als ein Verhältniß von zwei Dingen zu einander denken können, welches Verhältniß sich aber dann selbst als das Substantielle zeigt, als die Macht und Thätigkeit offenbart, die das Zusammengehörige zu einander zieht. So ist bei'm Magnet das Anziehen der Eisenfeilspäne, bei positiver und negativer Elektricität der Blitz des Ueberschlagens das Ereigniß oder die Sache, welche nothwendig erfolgt, und die Nothwendigkeit ist das ursprüngliche innere Verhältniß, in welchem jene zwei Besonderheiten zu einander stehen. Die Bedingungen, unter welchen die Sache erfolgt, scheinen hier an mehrere äußere Existenzen vertheilt, die Sache selbst nicht eher wirklich zu werden, als bis jene Bedingungen vollständig gegeben sind; sind sie aber gegeben, so muß auch die Sache erscheinen. Dieses Müssen ist daraus zu erklären, daß die vollständige Möglichkeit in Wahrheit die Wirklichkeit selbst schon ist. So lange etwas als nur möglich bevorsteht, ohne wirklich zu werden, fehlt noch irgend eine Bedingung; die Sache ist also in der That noch nicht möglich; ist aber die Möglichkeit vollständig, so ist auch eben damit die Wirklichkeit, das Etwas, die Sache, selbst schon vollständig, d. i. wirklich geworden; zwischen dem Eintritt der Bedingungen und der Sache ist kein Zwischenraum, sie ist dieser Eintritt selbst. Das Wirkliche war, wie wir sahen, das Mögliche, was existirt, oder die Einheit von Grund und Existenz. Die Möglichkeit ist die Grundbedingung, das Wesentlichste zur Wirklichkeit; was wirklich werden und dasein soll, muß vor allen Dingen möglich sein und diese Möglichkeit als Grund in sich tragen. Aber obschon die Möglichkeit das Wesentliche ist, so ist sie doch nur Möglichkeit, noch nicht Wirklichkeit. Das Wirkliche anderseits für sich, nicht auf seinen Grund bezogen, unmittelbar genommen, erscheint wohl als grundlos, d. i. zufällig und daher nicht als nothwendig, sondern auch nur als möglich,

als eine bloß zufällige Wirklichkeit, eine Sache, ein Etwas oder Ereigniß, das von andern Bedingungen abhängig ist. Sobald nun aber alle diese andern oder äußerlichen Bedingungen vorhanden sind, so tritt es auch augenblicklich ein, wird wirklich; aber dann kann es auch wiederum nicht bloß möglicher Weise eintreten, sondern es muß, es geschieht nothwendig oder ist schon da, weil es als das Ganze, als Totalität der Bedingungen schon vorausgesetzt war.

Die Nothwendigkeit also, logisch betrachtet, worin besteht sie? In diesem Verhalten, daß eine wesentliche Einheit in ihre Differenzen oder Momente gespalten und diese Momente jedes ein eigenes Sein gegen einander zu haben scheinen, welches Sein jedoch in Wahrheit nicht in ihnen vereinzelt ruht, sondern vielmehr in der essentiellen Einheit beider. So scheinen positive und negative Elektricität getrennt jede für sich zu sein, was sie sind; ihre Indifferenzirung im Blitze scheint von ihnen als ihren Bedingungen abhängig zu sein und ist es auch als Ereigniß wirklich; dennoch ist positive Elektricität solche nur im Gegensatz und in der Spannung mit — also durch die negative, und die negative nur durch die positive; es ist also jede abhängig und bedingt von der andern, und das Wesen, was sich in sie differenzirt hat, ist das Gemeinsame, Eine; es ist die wirkliche Identität von beiden, was vielmehr als das Ursprüngliche vorauszusetzen ist und wirkt oder das Wirkliche darin ist. Es kommen hierbei abermals abwechselnd nur die Indifferenz und die Differenzen zum Dasein; im Augenblicke, wo diese ihre Existenz aufgeben, erhält die Sache Existenz, oder vielmehr, dieses Aufgeben selbst ist die Sache, und es ist in Wahrheit nur diese Bewegung des Differenzirens und Indifferenzirens, d. i. der Reflexion in Anderes und in sich.

Es liegt nun nahe, zu sehen, wie das Verhältniß der Nothwendigkeit übergehe in Freiheit, oder eigentlich dialektisch selbst sich als Freiheit zeige, und somit als Begriff*). Als

*) Dem Leser wird nicht entgehen, daß dieses Wort bisher oft auch in dem weiteren, herkömmlichen Sinn für allgemeine, abstracte Vorstellung überhaupt gebraucht worden ist. Forthin tritt dagegen die bestimmtere Bedeutung ein, die es im System Hegel's behauptet.

Nothwendigkeit nämlich zeigt sich dieses Verhältniß vornehmlich in der Natur der Dinge, in dem Außereinander der Zeiträumlichkeit; es zeigte sich hier als ein wirkliches, thätiges Sichbeziehen, als vorhandene Spannung und thatsächliches Umschlagen der Bedingungen in die Sache. Als eigentliche Nothwendigkeit also erscheint dieselbe nur dann, und so lange, als bei dieser Identität zugleich an die Differenz gedacht wird, und so lange man den differenten Momenten noch für sich eine gesonderte Existenz zuschreibt, die nicht dauern kann, sondern übergehen muß, weil sie kein wahres Sein ist, sondern ein Zusammengehen in die Sache, die schon in Aussicht gestellt ist.

Die wesentliche Einheit, obschon sie als solche noch keine Existenz, sondern nur ein ideales Dasein hat, zeigt sich nichts desto weniger doch wirksam und kräftig; als zusammengehörig machen die gesperrten Momente, der Idee und Wahrheit nach, schon ein Ganzes aus, und erweisen, bethätigen dieß auch. So fern also dieses Ganze wiedrum als solches ins Auge gefaßt und von der besonderen Existenz der Momente als einem unwahren Sein abstrahirt wird, erscheint dieses Ganze zunächst als Substanz, d. i. als die wieder zum unmittelbaren Dasein gemachte Wirklichkeit, worin die Unterschiede der Existenz und ihrer Wesentlichkeit wieder aufgehoben, zur Unmittelbarkeit der Vorstellung zusammengegangen sind. Es ist das Ganze, als concrete Einheit gefaßt. Es ist jedoch zu bemerken, daß die Kategorie der Substantialität, die in ihrer ganzen Härte früher bei Gelegenheit des Herbartischen Systems dargestellt wurde, hier bei Hegel schon deßhalb eine durchaus andere Bedeutung haben muß, weil sie nicht unmittelbar als die erste Kategorie des Seins auftritt, sondern in einer Reihe von vorgängigen Vermittelungen, die das starre Wesen derselben bereits dirimirt und flüssig gemacht haben. Die Substanz soll sein das Absolute, das an und für sich Seiende, Reale, Wirkliche. Wie sie aber gewöhnlich vorgestellt wird, wäre sie vielmehr gleich einer Materie, einem Urelement, woraus Alles geformt sein soll. Man stellt sich dieß etwa als einen Aether, also doch wenigstens dünn, flüssig, durchsichtig und beweglich vor, damit man

alle bestimmtere Gestalten ohne Schwierigkeit aus ihm hervorgehen lassen könne. Aber es ist leicht einzusehen, daß auch diese scheinbar ganz unbestimmte Vorstellung, diese vorgestellte Indifferenz selbst allerdings schon ein gewisser Zustand, eine Bestimmung und Form ist, und zwar die eine von beiden möglichen, nämlich der indifferente Zustand im Gegensatz zur Differenz. Ebenso wie man bei jeder bestimmten Gestalt, die dieser Aether angenommen hätte, fragen müßte: woher diese Bestimmtheit? müßte man auch bei der Indifferenz fragen: woher diese? d. h. von beiden Zuständen wäre der Grund noch nicht aufgedeckt. Jedwede Form oder Bestimmtheit ist überhaupt niemals ein Ursprüngliches, sondern ein Gesetztes, Verursachtes, Bedingtes. Es ist also nicht hinlänglich, daß wir überhaupt nur ein solches Grundwesen, eine Substanz als das Ewige von Anfang an Dagewesene voraussetzen; diese Substanz müßte auch als solches erwiesen oder, wie Hegel sagt, mit sich vermittelt werden, sich selbst als solches erweisen. Sobald wir nämlich eine solche Substanz als daseiend voraussetzen, denken wir in dem Gedanken derselben schon ein Verhältniß, nicht einen schlechthin einfachen Gedanken, und dieses Verhältniß ist kein anderes als das von Grund und Existenz. Die Substanz soll 1) von sich oder durch sich selbst sein, und sie soll 2) auch wirklich da sein, gar nicht anders, als existirend, gedacht werden können. Das Durch-sich-selbst-sein bedeutet, daß die Substanz der Grund oder die Macht ist, zu existiren, sich selber Dasein zu geben, und sich selber zu erhalten (Selbsterhaltung), eine Macht also, die sich in der Substanz auf sich selbst bezieht, aber als solche, für sich allein, bloß Macht und Möglichkeit, noch reine Innerlichkeit, noch gar nicht in Wirksamkeit getretene Identität, also noch gar nichts Sein aber alles werden Können ist. Das andere Moment wäre dagegen die gewordene oder wirklich gesetzte Substanz, die als solche existirende; sie wäre allerdings jenes ätherische, wirklich daseiende Wesen, welches wir zuerst ohne Weiteres als Substanz fassen wollten, aber wobei wir einlenken mußten, weil somit diese von jener Macht erst gesetzte Substanz nur eine passive, gemachte Substanz, nicht das Ursprüngliche,

sondern vielmehr das Gegentheil davon, das schon Gesetzte, gewesen wäre. Gleichwohl können wir auch eben so wenig jene Macht allein oder abstract für sich als das wirklich Daseiende, ewige Urwesen, nie nicht seiende Substanzielle gelten lassen; denn als bloße Möglichkeit ermangelte sie des Daseins, das sie doch als reale, wirksame Macht schon haben müßte, wenn sie etwas bewirken sollte. Wir müssen also einerseits schon der Macht oder Möglichkeit ein wirkliches Dasein und anderseits dem Dasein oder der Wirklichkeit ihren Grund oder ihre Möglichkeit lassen; es ist somit nur die gegenseitige Durchdringung oder Einheit beider Momente, diese gegenseitige Vermittelung, die das Urwirkliche ist, und die Substanz ist mithin die einfache Identität der Möglichkeit und Wirklichkeit oder der Macht und der Existenz selbst. In dieser Vermittelung hat sich nun aber das, was active Substanz oder bloße Macht und uranfängliche reine Indifferenz in sich selbst, ein ruhiges, wirkungsloses Beharren in sich selbst sein sollte, schon richtiger als Ursache, die passive Substanz dagegen näher als Wirkung gezeigt, und das Substantialitätsverhältniß (Substanz und Accidenz oder Inhärenz) ist übergegangen in das Causalitätsverhältniß.

Auch hier schwebt uns die Ursache zuerst wieder vor als Sache für sich (daher auch Ursache genannt), und scheint ein Bestehen außer der Wirkung zu haben, die sie hervorbringt; indem eine Substanz auf die andere wirkt und Veränderungen an dieser hervorbringt, erscheint die eine activ, die andere passiv, die eine nimmt die Ursachlichkeit auf sich, die andere das Bewirktwerden. Doch schon hier zeigt sich, daß Etwas auf ein Anderes nur in so weit wirken könne, als dieses Andere, die passive Substanz, Renitenz zeigt, reagirt und somit selbst activ, also ebenso ist, wie jene erste; denn eine absolute Passivität, eine Porosität und Nachgiebigkeit, die durchaus gar keinen Widerstand entgegensetzte, wäre reine Nichtigkeit, auf die gar nicht gewirkt werden könnte. Die passive Substanz zeigt sich also zugleich als activ und die active, sofern sie Widerstand erfährt, zugleich als passiv, beide also als dasselbe, und mithin ist das wahre Verhältniß Wechselwirkung, und in der alleinigen allgemei-

nen Substanz zeigt sich dieses als ein inneres Verhalten derselben zu sich selbst. Selbst die sinnliche Erfahrung überzeugt uns, daß Ursache und Wirkung nicht getrennte, selbstständige Sachen gegen und außer einander sind; denn wir nennen eine und dieselbe Substanz sowohl Ursache und Wirkung, z. B. wenn wir sagen: der Regen ist die Ursache der Nässe, so ist das Wasser dieselbe Substanz in beiden. Der Schein der Selbstständigkeit der Ursache und Wirkung gegen einander rührt blos daher, daß ein endliches Ding, welches als Ursache auftritt, auch außer seinem Ursachesein noch vieles Andere, und dasjenige, was als Wirkung betrachtet wird, auch außer dieser Bestimmtheit, noch vieles Andere ist und Anderes an sich hat, wie z. B. die Nässe von dem Regen in sofern verschieden ist, als dabei etwa an den nassen Erdboden gedacht wird; aber in sofern das Nasse Erde ist, ist es auch nicht durch den Regen bewirkt, und der Regen ist in dieser Rücksicht nicht Ursache. In sofern etwas Ursache ist, ist es auch vollständig und ganz in der Wirkung, und in sofern es Wirkung ist, ist es auch die ganze Ursache; die Ursache enthält nichts, was nicht die Wirkung, und die Wirkung nichts Wesentliches, was nicht die Ursache enthielte. Der Unterschied aber ist der, daß das Wesen, sofern es Ursache ist, als das Allgemeine, Unterschiedslose, als reale Möglichkeit, sofern es aber Wirkung ist, als Existenz oder Erscheinung und Dasein, als eingegangen in Bestimmtheiten, betrachtet wird. Das Wesen als Ursache giebt sich in seiner Wirkung nur seine Bestimmtheit, und die Wechselwirkung ist im großen Ganzen, im Absoluten überhaupt nichts Anderes als ein Wirken in sich selbst und auf sich selbst, welches überhaupt wiederum nur in dem Wechsel von Bestimmen und Bestimmtwerden besteht, was beides mit einem Schlage geschieht und dasselbe ist, was oben Reflexion oder Negativität genannt wurde, jene Grundbewegung, die überhaupt das wirklich und allein durch sich selbst Vorgehende, die wahre, existirende Substanz selbst ist. Es ist da nur ein einiges Vorgehen, welches zugleich ein ewiges Entstehen und Vergehen in unzerrissener Continuität ist. Ursache sein heißt etwas bewirken, die Ursache geht in die Wirkung ein und in

sie über, in dem Bewirkten steckt die Ursache als das Wirkende darin; die Ursache hat ihr Dasein nur als Wirkung, d. i. das Wirken hat sein Dasein nur in bestimmten Wirkungen; das Bewirkte ist nur die bestimmte Form (Formbestimmtheit), welche die Ursache als die allgemeine Macht angenommen hat; der wahre Unterschied von beiden ist nur dieser, daß ein und dasselbe Wirken bald als Setzendes, bald als Gesetztes, oder bald als Bestimmendes, bald als Bestimmtes genommen wird. Aber nur dann erst wird man die Wahrheit erkannt haben, wenn man eingesehen, daß im Wirken nichts, als ein Sich-selbst-bestimmen vorgeht, und daß diese Bewegung das actuell existirende Absolute selbst ist.

Indem nun die Ursache etwas bewirkt, muß sie etwas Bestimmtes bewirken; eine unbestimmte Wirkung wäre gar nichts Daseiendes; ihr Wirken ist, wie alles Setzen, ein Bestimmen, Verendlichen. So ist auch das Denken, was nichts denkt, kein Denken, das wirkliche Denken denkt allemal etwas Bestimmtes und mithin Endliches. In und mit diesem Endlichen erlischt die Wirkung und in und mit der Wirkung auch die Ursache, sofern sie Ursache — d. i. wirkend, bestimmend — war. Die Ursache ist also nach dem Erlöschen der Wirkung wieder geworden, was sie vorher war, ihr ursprüngliches Sein, die Identität, ist wieder hergestellt. Diese Identität aber ist ihrem Wesen nach lebendige Negativität, muß also schon um dieser ihrer eigenen Natur willen sofort wieder zur Bestimmtheit fortgehen, und so eröffnet sich, anstatt eines ziellosen Aufsuchens der ersten unbedingten Ursache (des **regressus in infinitum**), vielmehr die wahre Einsicht, daß das ewig Seiende und durchgehends Bleibende nicht vorausliegt vor allem Dasein, sondern durchweg da ist und wirkt, nämlich diese Macht und Thätigkeit der Negativität selbst. In der unendlichen Kette von Ursache und Wirkung, die von Ewigkeit zu Ewigkeit reicht, findet sich in jedem Gelenk derselben ein Punkt, wo Ursache und Wirkung zusammenfallen, und das, was wirklich vorgeht, und durchgehens dasselbe bleibt, ist eben dieses continuirliche Umschlagen, diese Reflexion oder Negativität selbst, die abwechselnd

als das Ursprüngliche und dann wieder als das Bewirkte oder Gesetzte erscheint.

Dadurch wird aller Mechanismus vollends aufgehoben; es ist da nur eine durch eigne Activität selbst vermittelte Passivität sie bedingt sich selbst und wird nur durch sich selbst bedingt; sie ist ein In=sich=weben von Setzen und Aufheben, von Repulsion und Attraction, Differenziren und Indifferenziren u. s. f., was sich gegenseitig zur Causalität wird, aber selbst nur durch einander — ein Gesammtleben — ist. Dieses gegenseitige Sich=selbst=bedingen und Lösen, dieses Walten der Nothwendigkeit hat sich also als reines Sich=selbst=bestimmen, d. i. als Freiheit gezeigt und uns somit dialektisch durch alle die zurückgelegten Fassungen oder Kategorieen hindurch aus der Sphäre des Seins und Wesens gänzlich heraus in die Sphäre des wahrhaften unbedingten Für=sich=seins, d. i. des Begriffs und der Freiheit, geführt.

„Im Begriff hat sich das Reich der Freiheit eröffnet", d. i. der Unabhängigkeit und Selbstbestimmung, zunächst der Selbstsetzung, Selbstvermittelung; „die Unmittelbarkeit des Seins ist in Gesetztsein übergegangen." Was diese dem Hegel'schen System eigenthümlichen Ausdrücke sagen wollen, dürfte durch folgende Betrachtung noch klarer werden als bisher. Wir gingen schon im System Herbart's von dem Sein als „der absoluten Position" aus; so wie nun dieses Sein zuerst ohne weitere Untersuchung genommen wird als das Ursprüngliche, heißt es bei Hegel das unmittelbare, für das Denken noch unvermittelte Sein; so wird namentlich das factische Dasein oder Gegebensein der wirklichen Dinge und Erscheinungen in der Welt „als sinnliche Gewißheit" ohne Weiteres und schlechthin aufgefaßt. Die innere Natur dieses Seins, und was man sich eigentlich bei diesem Begriff denkt, bleibt dabei noch unenthüllt, „denn die früheren Systeme befaßten sich nicht gründlich mit der Entwickelung dieses Begriffs, sondern setzten voraus, daß Jedermann von selbst verstehe, was unter Sein, Dasein u. s. f. verstanden werde." Höchstens setzte man dazu: „das absolute" Sein,

um anzudeuten, daß man diesen Begriff im eigentlichsten und strengsten Sinne nehme, als Auf-sich-selbst-beruhen, Durch-sich-selbst-bestehen, Nicht-bedingt-sein durch Anderes u. s. w. Allein dieß Alles ist doch zeither nicht viel mehr als eine bloße Voraussetzung, ein bloßes Berufen auf eine Thatsache des Bewußtseins gewesen; es mußte auch bewiesen werden. Beweisen aber läßt sich hier nichts im herkömmlichen Sinne des Wortes; der Begriff des Seins kann nicht einem höheren und allgemeineren untergeordnet werden, denn er ist selbst der allgemeinste; er kann nicht aus andern Begriffen deducirt werden, denn er ist selbst der allererste. Daß und in welchem Sinne jedoch das Sein eine absolute Position, d. h. ein Sich-selbst-setzen, Selbsterhalten, Durch-sich-selbst-bestehen sei, — kurz, was eigentlich der wahre Begriff des Seins (hier der Begriff schlechthin genannt) sei, kann nur genetisch und zwar dialektisch-genetisch durch die bisherige logische Fortleitung einleuchtend gemacht werden, sofern diese Fortleitung und Entwickelung selbst als eine nothwendig im Denken sich selbst machende anerkannt wird.

Das Sein soll in dieser Dialektik nicht aufhören, das Unmittelbarste zu sein; an sich ist und bleibt es dieß, denn es ist nicht wieder durch etwas Anderes hervorgebracht oder gesetzt. Aber für unser Bewußtsein mußte es vermittelt werden, d. h. sich als dasjenige zeigen, was sich im Denken als das seinen Grund in sich selbst Habende, von sich selbst Ausgehende darstellt. Das Sein ist nicht ein Gesetztwerden, sondern ein Sich-selbst-setzen; in dieser Fassung liegt deutlich zweierlei: Grund und Erfolg, oder Möglichkeit und Wirklichkeit. So sehr es nun auch scheinen mochte, als entfernte sich das Sein im Verlaufe der bisherigen Untersuchung von seiner ursprünglichen Bedeutung, nämlich dem thatsächlichen Gegebensein, schlechthinnigen Dasein, der factischen Präsenz, so zeigt sich doch hier im „Begriffe" wieder Alles vereinigt und aufbewahrt. Im „Wesen" allerdings schien das Dasein nur zu einem Schein oder bloß scheinbaren, relativen Sein herabgesetzt zu werden, aber im Begriffe kommt es wieder auf die Wirklichkeit und Realität zurück. Es zeigt sich hier wieder als die absolute Position, die gleich anfänglich mit

dem Sein gemeint, nur nicht deutlich gedacht war, und anderseits zugleich (der Natur dieser Position nach, die sich als ein thätiges Poniren gezeigt hat) als Wirklichkeit, d. i. als thatsächliches, actuelles Wirken, also als reine Thätigkeit und Bewegung, die nicht anders als thatsächlich gedacht werden kann, und mithin das Factische, Gegebene selbst wieder einschließt. Die absolute Position bedeutet also selbst ein Thun, ein Wirklich- oder Wirkend-sein, die Actualität selbst; ein Satz, der dann vollkommen einleuchtend wird, wenn man sich einmal überzeugt hat, daß das Existiren so viel heißt, als Bestimmungen annehmen oder vielmehr thätig sich selbst bestimmen.

Sehen wir uns unter den wirklichen Wesen um, wo wir den Begriff in völliger Existenz antreffen mögen, so finden wir ihn in unserm Selbstbewußtsein oder im Ich vollständig realisirt, und an diesem einzelnen Begriffe wird der Begriff überhaupt, oder der Begriff des Begriffs am klarsten zu machen sein, zugleich auch, was es mit dem Sichselbst-setzen oder Vermitteln eigentlich auf sich habe. „Der Begriff, insofern er zu einer solchen Existenz gediehen ist, welche selbst frei ist, ist nichts Anderes als Ich oder das reine Selbstbewußtsein.“ Ich aber setzt sich selbst, wie schon Fichte sagte; d. h. das Selbstbewußtsein entsteht selbst erst durch seine eigne Thätigkeit, es ist effectiv nicht eher da, als es sich selbst hervorbringt; es ist causa sui; es ist also doch auch, aber nur potentia, vorher da, ehe es existirt. Dieses bloß potentialiter Sein, die reale Möglichkeit, oder der Grund ist hier diese reine sich auf sich beziehende Einheit, aber noch ohne alle Bestimmtheit und Inhalt, die bloße abstracte Freiheit und bestimmungslose Gleichheit mit sich selbst, das reine Ansich, oder, wie es hier nun in der Sphäre des Begriffs heißt, das Moment der absoluten Allgemeinheit. Nur muß man sich hüten, diese Allgemeinheit abstract und einseitig als irgend wann oder wie rein für sich existirend zu denken; sie selbst, diese Möglichkeit, ist real nur in dem Falle, wenn sie zugleich wirklich, existent, ist; dieß aber heißt nichts Anders als: wenn sie zugleich in Bestimmtheiten Da-

sein hat, gleichwie auch das Selbstbewußtsein wenigstens sich selbst, also doch eine bestimmte Gestalt vor sich haben, sich zu einem bestimmten Gedanken modificirt haben muß, ehe es selbst als Allgemeines sich bethätigen, d. i. wirklich dasein und existiren kann. Die reine Potenz als solche ist nicht da, hat keine Existenz; indem sie sich aber Bestimmungen giebt, giebt sie sich auch Existenz; denn ihre Existenz ist eben ihre Bestimmtheit oder vielmehr Selbstbestimmung. Die reale Möglichkeit, welche das Moment des Ansichseins und der Allgemeinheit ist, ist nur als inhaltsvolles Ansichsein, d. i. als daseiende Mannigfaltigkeit von Bestimmungen, auf sich selbst als Totalität und Einheit bezogen. Dieß ist also die Vermittelung des Seins, dieses Begriffs in sich; er ist nun nicht mehr schlichte Voraussetzung, denn als solche bliebe er immer nur eine unbefriedigende Annahme, ein Gedanke von uns, ein von unserm Vorstellen Gesetztes; er muß vielmehr sich selbst setzen und als sein eignes Setzen erkannt worden sein, welches aber nur durch die Unterscheidung der beiden Momente in ihm, des Grundes und der Existenz, d. i. durch Vermittelung, geschehen kann, so jedoch, daß der Grund nur als Existenz, und die Existenz nur als Grund ihrer selbst Dasein hat, beides schlechthin in der Wirklichkeit Eins ist, und kein Wirkliches ist, was nicht diese Einheit wäre, mithin so, daß in Wahrheit beide Momente sich gegenseitig gleichsam balanciren und tragen, oder vielmehr absorbiren und in einander umschlagen. Deßhalb heißt nun auch der Grund hier genauer das Allgemeine, und der Begriff ist zugleich 1) Allgemeinheit, d. i. „Einheit, die nur durch jenes negative Verhalten, welches als Abstrahiren erscheint, Einheit mit sich ist und dadurch alle Bestimmtheit in sich aufgelöst enthält. Zweitens ist Ich (oder der Begriff), als die sich auf sich beziehende Negativität, eben so unmittelbar auch Einzelheit, absolutes Bestimmtsein, welches sich Anderm gegenüberstellt, und es ausschließt: individuelle Persönlichkeit. Jene absolute Allgemeinheit, die eben so unmittelbar absolute Vereinzelung ist, und ein An- und Fürsichsein, welches schlechthin Gesetztsein, und nur dieß An- und Fürsich-sein durch die Einheit mit dem Gesetztsein ist, macht

eben so die Natur des Ich, als des Begriffes aus" *).

Uebrigens beschränkt sich die Sphäre des Begriffs nicht bloß auf das Selbstbewußtsein; dieses, der selbstbewußte Begriff, ist vielmehr schon eine Steigerung oder Fortbildung des Begriffs selbst innerhalb seiner Sphäre zu einem höheren, seiner Natur angemesseneren Dasein. Dem begrifflichen Sein entspricht in der Natur überhaupt das Organische, seinen Selbstzweck und seine Entwickelungs- oder Productionskraft in sich selbst Tragende. Man kann also die drei Theile der Logik, die Lehre vom Sein, Wesen und Begriff, nicht etwa geradezu für die Metaphysik des Unorganischen, Organischen und Geistigen erklären; dieß würde eine sehr schiefe und unwahre Ansicht sein; vielmehr entspricht, Hegel's eigner Erklärung zufolge, dem Sein die abstracte Vorstellung von Raum und Zeit, dem Wesen der erfüllte Raum und die erfüllte Zeit, und dem Begriff endlich nur das Ganze als Organismus und Leben. Die Lehre vom Begriff eröffnet also vielmehr den höhern Standpunct, von wo aus auch das Niedere zu betrachten ist und erst in seinem wahren Lichte erscheint, gleichwie die Naturforscher wohl in gewisser Rücksicht die Eintheilung in organische und unorganische, belebte und leblose Wesen noch gelten lassen, obgleich sie, das Universum aus dem höhern und wahren Gesichtspuncte betrachtend, erkannt und ausgesprochen haben, Alles zusammen sei nur ein großer Organismus, nur ein allgemeines Leben, und „nichts in der Natur sei todt." Als todt und unorganisch kann nur dann etwas erscheinen, wenn man es aus dem Zusammenhange herausgerissen, nicht mehr als Lebensmoment und Gestaltungsform des Allgemeinen, sondern isolirt als Ding für sich betrachtet. Diese Betrachtungsweise aber ist in der That die gewöhnliche und anfängliche; sie herrscht auch in den beiden ersten Sphären der Logik vor, aber die Dialektik dieser Sphären ist auch zugleich die Fortbildung zu der höhern und wahren Fassung des Seins, nämlich zu der des Begriffs, in welcher auch jenes niedere Dasein wieder in Betracht gezogen

*) Log. III. S. 14.

und nicht gänzlich verflüchtigt, wohl aber in sein wahres Licht gestellt wird.

Das wahrhaft Wirkliche also ist dasjenige, was seiner inneren Natur nach selbst bestehen und als Einzelnes für sich erscheinen kann. Anfangs, in der Sphäre des Seins, hatten wir zwar auch Einzelheiten vor uns, aber es waren nicht eigentlich so zu nennende Einzelwesen an sich, sondern nur endliche Bestimmtheiten, abstract für sich festgehaltene Qualitäten; also bloße Bestimmungen, und mithin Gesetztes, Abhängiges, Bedingtes, was als Veränderung vorüberging und haltungslos in Anderes umschlug. In der Sphäre des Wesens zeigte sich das Seiende an zwei Seiten vertheilt, in zwei einander reciprok bedingenden Bestimmtheiten, die, jede für sich ihr Wesen außer sich habend, der Nothwendigkeit des Zusammengehens preisgegeben waren, an sich also nur ein scheinbares Selbstbestehen hatten, nur schienen. Im Begriff endlich ist diese Relativität des Seins zum absoluten wahren Fürsichselbstsein geworden, und dieses Selbstsein hat sich als absolute Wirklichkeit, actuelles Wirken dargestellt, das sich zugleich auf sich selbst bezieht und, als solches Einzelnes, wirkend sich selbst erhält. Es ist also hier in dem Einzelnen, sofern es einzeln für sich ist, auch die eigne Macht, es zu werden, zu sein und zu bleiben; das Einzelne ist ein Ganzes, eine Totalität für sich, deren Bestimmtheiten Selbstbestimmungen sind; Selbstbestimmungen, in deren Wechsel das Selbst, nämlich jene Macht oder das Allgemeine, selbst nicht wechselt und vorübergeht, nicht vorübergehen kann, weil es eben das Allgemeine, nicht die einzelne Bestimmtheit ist. Das Begriffmäßige ist also ewig, aber freilich auch nur ewig, insofern es Allgemeines, diese Natur selbst ist; was dagegen an ihm individuelle Bestimmtheit ist, ist dem Wechsel preisgegeben, denn es ist bloßer **modus existendi**. Davon später; hier vor der Hand zeigt sich, daß das Wesen, als Begriff, alle Mannigfaltigkeit, oder doch die Macht dazu, viel mehr in sich hereingenommen als von sich ausgeschieden hat, daß es somit in sich nicht abstract einfach, sondern in diesem Sinne vielmehr concret geworden ist; es zeigt sich überhaupt, daß, um ein Einzelwesen als beständig, wahrhaft

seiend und allen Wechsel überdauernd darzustellen, man dieses Wesen nicht als ein qualitativ einfaches, alle Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit durch Abstrahiren von ihm hinweg — denken müsse, sondern umgekehrt vielmehr den entgegengesetzten Weg einzuschlagen habe. Dieses Einzelne also, was jeder existirende Begriff ist, ist darum eben nicht abstract einfach, sondern schließt vielmehr die Macht zu allen möglichen Bestimmtheiten in sich, und ist, sofern er zur Existenz gelangt, selbst in diesen Bestimmtheiten, also selbst allemal auch etwas Bestimmtes überhaupt. Das Einzelne ist also seinem Grundwesen oder seiner Identität mit sich selbst nach zugleich und immer das Allgemeine, und zugleich seiner Bestimmtheit nach das Besondere. Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelnheit sind demnach die drei Momente des Begriffs und in ihm als eine Einheit da.

Der Begriff aber, wie er sich uns nun zunächst vor aller weitern Entwickelung darstellt, ist vorerst nun wieder unmittelbarer Grund, entspricht dem unmittelbar daseienden Lebens= oder Organisationsprincip in den Organismen, vor dem Stande seiner Realisation oder Selbstdarstellung. Doch ist er auch als solcher Grund schon potentiell reicher, concreter, sich selbst bestimmender Grund, er ist in Bezug auf das, was er wirken und werden soll, immanenter Selbstzweck. So ist er also annoch in seiner Subjectivität, als subjectiver Begriff vorhanden und zu betrachten, d. h. als das, was er seiner Natur nach zwar wohl an sich ist, aber als was er sich selbst noch nicht wirklich gemacht hat. Er schwebt also hier vor unserm Denken als dieses formelle Denken unmittelbar selbst; er ist noch das Denken des Beobachters; der Beobachter ist wohl dahinter gekommen, was der Begriff an sich ist, und sieht auch in den Dingen außer sich ein begriffliches Sein, aber der Begriff, den diese Gegenstände in sich schließen, ist in ihnen noch nicht selbst zum Bewußtsein gekommen; indem also der Denker ihn denkt, denkt und beobachtet er vielmehr sein eignes Denken, und in diesem die Natur des wahren Seins oder des Begriffs überhaupt, aber zunächst nur, wie der Begriff formell in sich selbst ist, ohne Bezug auf seine Realität.

Das Zweite ist, daß zugesehen werde, wie dieser subjective Begriff sich seine Existenz selbst gebe, in seiner Objectivität sich darstelle, als der aus seiner Innerlichkeit hervorgetretene und in das Dasein übergegangene reelle Begriff. So hat er eignes Dasein, ist, und ist wirklich für sich, wie er denn überhaupt seiner Natur nach nicht ohne Existenz sein kann. Gleichwohl ist er auch in dieser Verfassung unmittelbar und zuerst noch in sein eignes Dasein versenkt, ganz darin absorbirt; wie vorhin ganz subjectiv, so ist er jetzt ganz objectiv, noch nicht für sich das, was er ist, sondern nur für den Beobachter; er ist wie die thierische und pflanzliche Seele, nur noch als schöpferisches Leben in den Leib versenkt, darin verbreitet und absorbirt, ist innerliche und äußerliche Seele in Einem. Aber diese Innerlichkeit ist nur die Allgemeinheit, die Aeußerlichkeit oder Leiblichkeit nur die Bestimmtheit eines und desselben Begriffs; dieser ist, was er als bloßer Grund war, bereits auch als Leib existent geworden, und dieses Werden oder Sich-selbst realisiren geht fort, bis der Begriff vollständig realisirt ist — er aber ist an sich schon das Freie, für sich Seiende, er wird es also auch vollkommen, er wird ein vollkommenes Fürsichsein dessen, was er an sich ist — d. h. er gelangt zum Selbstbewußtsein und zur wissentlichen Freiheit des Selbstbestimmens. Er wird und ist dieses, und ist so erst vollständig da, ist denkender, sich selbst wissender Begriff in dieser seiner zugleich leiblichen und objectiven Existenz; so ist der Begriff Subject-object oder nach Hegel'schem Sprachgebrauch: Idee.

Sechzehnte Vorlesung.

(Hegel. Fortsetzung.)

Bei der Lehre vom Begriff angelangt, haben wir zunächst zu betrachten, was der Begriff an sich, abgesehen von realer Existenz, sei; denn er selbst hat sich vorerst im Denken als dasjenige zu erweisen, was in Wirklichkeit übergehe, oder dem die Wirklichkeit zukomme. Zuerst also zeigt sich der Begriff als jene bekannte Form oder Bestimmung des Denkens in reiner abstracter Subjectivität, wie man das Wort Begriff gewöhnlich versteht; nur muß man nicht bloße Gemeinbilder oder leere abstracte Vorstellungen mit diesem eigentlichen Begriffe, dem Begriffe katexochen, d. i. demjenigen Begriffe verwechseln, der das Sein und Wesen der Dinge selbst zum Inhalte hat. Der Begriff also im engeren Sinne, rein seiner Form nach betrachtet, giebt das, was man jederzeit die formale Logik genannt hat; diese findet demnach hier im Systeme ihre untergeordnete Stelle. Es wird gezeigt, wie der Begriff sich zum Urtheil dirimirt und im Schluß wieder zur Totalität der Momente zusammengeht. Wir übergehen diesen Abschnitt „der subjectiven Logik" mit der Bemerkung, daß zwar der sämmtliche bekannte Inhalt der gewöhnlichen Logik hier zur Darstellung kommt, aber in wesentlich anderer Anordnung und in einem ganz neuen Lichte. Während nämlich sonst die verschiedenen Begriffsverhältnisse, Urtheils- und Schlußformen meist ohne immanentes Princip aus der Praxis des Denkens aufgegriffen und nach einander aufgezählt werden, geht hier die Darstellung vielmehr darauf aus, auch in dieser subjectiven Sphäre die Gestaltungsmomente des Denkens als dieselbe sich selbst nothwendig fortbestimmende Genesis zu entwickeln, die sich gleicherweise auch in den übrigen Theilen als objectiv gewordene

logische Formthätigkeit wiederholt und bewahrheitet. Einiges davon werden wir später bei der Methode noch einmal in Betracht zu nehmen, Gelegenheit finden.

Um aber aus dieser rein subjectiven Sphäre den Uebergang in die Objectivität zu finden, möge man festhalten, was oben von der Bedeutung des begrifflichen Seins überhaupt gesagt worden ist, daß es nämlich dasjenige sei, welches nicht anders als wirklich seiend, daseiend, existirend gedacht werde, also, daß der Begriff, wie er sich hier vollständig in der Lehre vom Urtheil und Schluß entfaltet hat, sich eben als derjenige Gedanke erweist, durch welchen das wahre und wirkliche, auch objective Sein gedacht wird, also nicht bloß als ein Gedanke, durch welchen bloß das subjective Denken und dessen Form allein bedacht würde, wie sonst in der Logik. Sobald nämlich das subjective Denken so weit vorgedrungen ist, daß es sich selbst als wahres Subject begreift, steht ihm das wahre Subject auch zugleich als das wahre Object da; ja dieses Subject, das wahre Fürsichsein, die wahre Selbstständigkeit wird ihm zunächst selbst wieder zum Object. Die Bestimmung des Begriffs nämlich hat sich erwiesen als Selbstbestimmung; er realisirt sich selbst, indem er sich ur-theilt und mit diesen seinen Bestimmtheiten doch ein substanzielles Ganzes, einen Schluß ausmacht. So erst erscheint der Begriff als das selbstständige Ding in seiner inneren Natur — aber nicht mehr Ding ist er zu nennen, sondern mehr als dieß, und zwar Subject, welches an sich selbst die Seite der Objectivität oder Realität hat, also zugleich auch Object ist. Der Begriff würde nicht seiner eigentlichen Bedeutung nach gedacht werden, wenn er nicht gedacht würde als dieses sich selbst Bestimmen und sich selbst Objectiviren. Die Seite seiner Bestimmtheit oder Objectivität ist sein für sich Werden zu dem, was er (subjectiv) an sich ist. Seine Natur schließt dieses Werdensollen, d. i. den Trieb, in sich, sich in Bestimmtheiten zu objectiviren, in einem Verlaufe von Bestimmungen sein Ansich zu manifestiren, und das Existiren des Begriffs oder der wirkliche Begriff ist dieser Proceß des sich selbst Auswirkens, der Lebensproceß. Dieß ist die Fassung des Begriffs als Fortgang von der in sich beschlosse-

nen Subjectivität — dem Keimdasein — zur Objectivität oder Organisation. So wie logisch-dialektisch, so macht sich dieser Fortgang auch natürlich durch die sogenannten physikalischen Kategorieen des **Mechanismus** und **Chemismus**.

Das wahrhafte Sein ist als Begriff, als Ganzes, sich auf sich Beziehendes, wahrhaftes Fürsichsein erkannt worden; dieses Fürsichsein wird nun zunächst wieder selbst zum Objecte oder Gegenstande des anschauenden Denkens; in seiner Unmittelbarkeit erscheint es zunächst als allgemeines Object, als Universum. Dieses stellt man sich überhaupt als das große sich auf sich beziehende Ganze, als Totalität und Einheit vor; sodann aber, weil dieses selbst durch und durch in allen seinen Bestimmungen die reale Wirklichkeit ist, wiederholt sich dieselbe Vorstellung auch in jedem einzelnen Objecte. Es ist natürlich, daß, sobald einmal das Ganze zum Objecte erstarrt, auch das Einzelne, jedes für sich, in dieselbe Erstarrung fällt. Das Universum ist, wie wir zum Voraus gesehen, in Wahrheit Allwirken, Allleben, Proceß des unaufhörlich in sich Differenzirens und Indifferenzirens; wird dieses aber, wie hier zunächst geschieht, zu einer Gesammtvorstellung von der Welt überhaupt, zu einem stehenbleibenden Bilde fixirt, wird dieses lebendige Wirken von dem Verstande plötzlich im Laufe gehemmt und zum Stehen gebracht, so erstarrt nicht nur das Ganze zu einer großen Maschine, sondern auch das Einzelne, jedes Moment der Erscheinung, eigentlich im steten Uebergang, wird plötzlich in seiner momentanen Verfassung ergriffen und in Zauberbann gelegt; es erscheint so ebenfalls als Stehendes, Fürsichseiendes, In-sich-verfestigtes, als Object mit andern Objecten nur äußerlich raum-zeitlich zusammengestellt, in Reibung, Stoß, Druck u. s. w.

Dieß ist eigentlich die Welt der Monaden; jede Monade ist ein Ganzes für sich, und unterscheidet sich von Atomen nur dadurch, daß sie eine Totalität, ein Subject in sich sein **soll**. Aber alle zusammen sollen doch erst das Weltganze ausmachen. Als rein für sich Seiendes (und weiter ist sie nicht bestimmt) ist jede Monas der andern gleich; es ist kein Grund vorhanden, daß die eine anders als die andere bestimmt wäre, und weil nun aus ihr selbst keine Bestimmt-

heit und kein Unterschied begreiflich ist, so könnte jede an ihr vorhandene Bestimmtheit nur von außen an ihr hervorgebracht sein, man könnte sie nur als unmittelbar gegeben aufzeigen, aber nicht aus dem Begriffe der Monas selbst erklären. Man muß also entweder der Strenge dieses Begriffs selbst wieder etwas vergeben, oder man muß consequent in einen **progressus in infinitum** sich einlassen, indem jede Bestimmtheit einer Monade über diese hinaus auf eine andere fremde hinweist, von der sie bestimmt werde, diese wieder auf eine andere u. s. f. Anstatt nun diesen Progreß gleich im Keime zu ersticken durch die Annahme eines immanenten, sich selbst entwickelnden lebendigen Zweckbegriffs, verfolgt man jenen Proceß, bis das Denken müde wird, und kommt doch zuletzt wieder zu dem zurück, was man sich anfangs verboten hatte zu denken, nämlich zur Setzung einer absoluten Zweckmäßigkeit. Wir haben oben gesehen, wie diese Schwierigkeit das Leibnitzische und Herbartische System auf gleiche Weise drücke.

Die mechanische Ansicht faßt jenes Einwirken eines Objects auf das andere so, daß dabei beide Objecte als selbstständige bleiben, was sie sind, aber eine Bestimmtheit sich mittheilen, sei diese Bestimmtheit nun eine physische oder eine geistige. Es continuirt sich also hier eine und dieselbige Bestimmtheit von einer Person oder Sache in die andere hinüber. Das Wesen der Objecte verhält sich dabei nur als das abstract-allgemeine, an sich unbestimmte, aber bestimmbare Element, welches in allen Personen oder Sachen dieselbe Identität ist; die Form der Einzelheit der äußeren Objecte wie auch der Personen ist dabei ganz unwesentlich und kann jener sie durchdringenden Bestimmung keinen Widerstand leisten. So werden die einzelnen Körper von Wärme, Magnetismus, Elektricität und den imponderablen Agentien überhaupt durchdrungen, die Personen von Sitte, Gesetz u. s. w., und zeigen dadurch, daß ihre Bestimmbarkeit durch äußere Mittheilung nur in der Identität oder Allgemeinheit ihres Wesens gegründet ist; auch erkennt ja schon der gemeine Verstand die Regel an, daß nur Gleiches auf Gleiches wirke. Die Identität oder das allgemeine Wesen

also zeigt sich hier als diejenige Seite, von welcher die Objecte ein für andere offenes Dasein haben.

Aber bei all dieser Mittheilung bleiben die Objecte doch auch anderseits zugleich einzelne und verharren in ihrer Selbstständigkeit, oder stellen die Einzelheit, die ihnen als Begriffen zukommt, in der Allgemeinheit wieder her: sie reagiren. Dieß aber heißt nicht: sie heben die Wirkung auf, sondern sie pflanzen sie vielmehr in sich fort, nehmen sie als die ihrige hin, so daß das Wirken sich in die Objecte verbreitet, in die Objecte zerbricht oder in ihnen eine Particularisation erfährt. Das Allgemeine zersplittert sich so in den Objecten, und jedes Object behält seinen Antheil davon in sich, behauptet sich als Einzelnes, indem es die Einwirkung als eine allgemeine in sich aufhebt. Diese nun wird in ihm zur Centralität und macht so die individuelle Selbstständigkeit der Objecte aus, die Action aber ist hiermit zugleich auch in Ruhe übergegangen, in ein Fürsichsein der einzelnen Objecte, die das, was sie nun sind, oder wie sie sind, nur jener Mittheilung von außen verdanken, dergestalt, daß diese Qualität klärlich nicht als eine aus der Natur des Objects stammende, sondern durch Fremdes ihm äußerlich angethane erscheint.

Das Object erweist sich sonach einerseits als das Bestimmungslose, Allgemeine, das sich passiv, unelastisch und unselbstständig verhält; anderseits hat es aber zugleich eine für Anderes undurchbrechliche Selbstständigkeit. Denselben Widerspruch oder Unterschied, den das einzelne Object hier in sich zeigt, haben die Objecte auch überhaupt unter sich, nämlich den der selbstständigen Einzelheit und der unselbstständigen Allgemeinheit. Das Größere und Stärkere umfaßt und durchdringt das Schwächere, indem es dasselbe aufnimmt und eine Sphäre mit ihm ausmacht. Es bewältigt aber dasselbe doch nur insofern, als dieses auch einigen Widerstand entgegensetzt; wäre das Letztere ganz und gar passiv, porös und unselbstständig, so wäre gar kein Verhältniß mit ihm möglich — eine Kugel durchdringt wohl ein feststehendes Bret, aber nicht ein lose in der Luft hängendes Tuch —. Nun ist aber in Wahrheit doch wieder leicht einzusehen, daß das passive Object gerade dadurch und nur insoweit sich er-

hält, als sein Wesen identisch ist mit dem der einwirkenden Gewalt (eine Seite, die vorhin als dessen Blöße dargestellt wurde), also selbst Allgemeines ist und Capacität für das Mitgetheilte hat; es unterliegt aber der Gewalt mit allen den particulären Bestimmtheiten, die dieser nicht angemessen sind (so z. B. das Bret mit seiner Sprödigkeit und Unbeweglichkeit), die es nicht in sich aufnehmen und zu seinen eignen Bestimmtheiten oder Prädicaten machen, in denen es sich nicht als Subject constituiren kann. Die Gewalt ist also nur nach dieser zweiten Seite etwas Fremdes für ein Object; als Allgemeines ist sie die Macht, die auch dem einzelnen Objecte nicht fremd, sondern vielmehr dessen eigne Substanz ist, in der es sich als in seinem Eigenthum befindet und sein Bestehen oder bestimmtes Dasein hat, und dieß zwar deßwegen und insoweit, als das einzelne Object selbst eine wesentliche Bestimmung des Allgemeinen ist. So geht die bloß äußerliche, auf keinem allgemein wesentlichen Unterschiede beruhende Einzelheit — d. i. das einzelne Exemplar als solches freilich immerdar unter, aber die Gattung, die es repräsentirt, besteht als wesentliche Bestimmung des Allgemeinen und erneut sich fort und fort in Einzelnen. Die Individuen bestehen nur als Gattung oder in der Gattung fort, aber nicht als Individuen mit dieser ihrer particulären Individualität oder diesen persönlich-werthlosen und nichtigen Eigenheiten. Das Schicksal, welches die Individuen erfahren, ist nur die allgemeine Macht, die vernünftige Natur, das auch in ihnen selbst Allgemeine, das den particulären Eigenwillen überwältigt, das aber auch der Vernünftige als allgemeinen Antheil am Absoluten in sich trägt und sein besseres Selbst nennt. — „In deiner Brust sind deines Schicksals Sterne!"

Die Selbstständigkeit und Einheit der Einzelwesen, die als Objecte aus einer Mannigfaltigkeit von Bestimmtheiten bestehen, erscheint, wie wir sahen, in der Sphäre des Mechanismus als ihr Mittelpunct (Centralität). Diese Mannichfaltigkeit, als ein räumliches Außereinander, zeigt sich als eine in den Bereich vertheilte Ansammlung von vielen Objecten, die vom Centrum abhängig sind und in ihm ihren

Vereinigungs- oder Beziehungspunct finden. Was da nun als eine durch alle diese Objecte hindurchgehende Anziehungskraft des Centrums auftritt, z. B. in der Atmosphäre des alle seine Geschöpfe tragenden Erdkörpers, ist aber in der That nur jenes Moment der Allgemeinheit oder der Identität des Wesens, woraus alle diese mannichfaltigen Bildungen bestehen, so wie z. B. die irdischen Geschöpfe nur die Bestimmungen und Specificationen des Erdwesens selbst sind. Die Erde als Weltkörper ist ein Individuum, sie ist ein Begriff, d. i. ein Allgemeines, welches zugleich ein in sich Mannichfaltiges, Bestimmtes ist und dabei doch Einzelnes, Individuum, *ein* Ganzes bleibt, weil alle seine Theile zusammen sich auf einander beziehen, und somit eine Einheit constituiren, die in der materiellen Welt als Centralität erscheint. Unter sich verhalten sich jene bestimmten einzelnen Theile wieder als Ganze, als Objecte außer und neben einander und ebendeßhalb stoßend, drückend u. s. f. gegen einander. Dieses Verhalten aber findet nicht statt zwischen dem Centralkörper und den peripherischen Objecten; denn er ist sie selbst, ist deren Wesen und sie alle bestehen wesentlich aus dem allgemeinen Wesen des Centralkörpers und sind in ihm in Ruhe, beruhen in ihm auf sich selbst. Solche Centralkörper sind nun nicht mehr *bloße Objecte* zu nennen, ihre Bestimmungen, die ganze Mannichfaltigkeit von Wesen, die der Centralkörper als seine eigenen Modificationen an sich hat, sind ihm immanent, oder er ist diesen als allgemeines Wesen immanent, ihr bestimmendes Princip.

Aber eben weil er als Wesen in den für sich unselbstständigen einzelnen Objecten verbreitet ist, und weil er selbst als Wesen noch in der Form eines räumlichen Außereinander existirt, participiren auch alle jene Objecte an dieser Wesenhaftigkeit nicht nur, sondern auch Form, tragen somit selbst wieder jedes ein Centrum in sich und sind als relative Centra oder Individuen räumlich außer jenem ersten absoluten Centrum gestellt. Dieses repräsentirt so wieder den logischen Allgemeinbegriff, dem jene als Arten oder Besonderheiten subsumirt sind, und indem diese relativen Individualitäten sich in sich selbst centralisiren, sich auf das beziehen, was in ih-

nen Wesenhaftes ist, beziehen sie sich somit auf das Allgemeine in ihnen, was aber wiederum nur jene allgemeine Centralität war. Solchergestalt bilden sie, logisch betrachtet, ebenfalls einen Schluß, in welchem die Beziehung auf sich zugleich ein Streben nach einem absoluten Mittelpuncte ist, was sich in der materiellen Welt als Centripetalkraft, oder als die identische Schwere des Centralkörpers manifestirt, dem die peripherischen Individuen als ihrem Subjecte zustreben, indem sie sich zugleich selbst als Subjecte erhalten.

Somit ist aber der Mechanismus schon ein freier Mechanismus geworden; die unterschiedenen Objecte haben in der allgemeinen durchdringenden Wesenhaftigkeit, die sich in der Besonderung identisch mit sich erhält, in der Schwere, ihr Wesen, und sind somit Subjecte, die nicht einem rein äußerlichen mechanischen Druck und Stoß unterworfen sind, sondern vielmehr nur einem Gesetz. Jedes Gesetz aber im eigentlichen Sinne ist eben so sehr eine innerliche als äußerliche Macht, d. h. eigene Macht, eigenes Wollen so wie Sollen des Individuums selbst. Wie z. B. im Staate allgemeine Gesetze zunächst freilich als Vorschrift, Befehl, fremder äußerlicher Wille oder Zwang vom Individuum gefühlt werden, so zeigt sich doch, dafern die Gesetze vernünftig sind, daß in ihnen eigentlich nur der Gesammtwille Aller ausgesprochen sei, woran also jeder Einzelne seinen Antheil hat oder seinen eigenen Willen und freie Selbstmacht wieder erkennt. So auch in der Natur. Die Welt ist ein großes Ganze, ein realer Begriff. Es liegt, wie wir gesehen, in der Natur des Begriffs, nicht ein abstractes, leeres Allgemeines zu bleiben, sondern sein Dasein ist die Besonderung selbst, und die wirkliche Welt ist dieses Besondere. Im Natursein ist es die sich besondernde allgemeine Schwere, dieses allgemeine sich auf sich Beziehen, sich Zusammenziehen, was auch in jedem Puncte sich auf sich bezieht, relative Centra, Subjecte, in sich setzt, und auch in diesen nicht aufhört, sich auf sich zu beziehen. Aber gerade in diesen Einzelsubjecten ist es, wo es der Natur gelingt, zuerst aus der Starrheit räumlich geschiedener Theile heraus zu kommen zu freier Flüs-

sigkeit und ungehinderter Beweglichkeit, die dann weiter, wie wir sehen werden, zur Seelenhaftigkeit sich potenzirt.

Wollten wir aber auch jetzt schon den Begriff der Seele anticipiren, so müßte sie doch gedacht werden als noch ganz und gar in ihren Körper versenkt und verbreitet; sie existirt noch nicht als ein Gegensatz zum Körperlichen, sondern ist als sein Grundwesen in ihm allgegenwärtig, macht die Natur und Macht aller Bestimmtheiten aus, aber ist in ihnen noch nicht für sich — etwa als Bewußtsein — gesetzt, sondern eben nur als immanentes Naturgesetz. Das Centrum ist hier in seine Peripherie auseinander gegangen, hat sich in das Ganze verbreitet, und indem es doch als Begriff die Gesammtbeziehung auf sich als Ganzes bleibt, hat es sich in den Theilen selbst mit sich in Spannungen gesetzt, oder diese Theile selbst sind vielmehr nur die actuellen Gespanntheiten des Allgemeinen in ihm selbst. Als Spannungen aber sind sie Gegensätze und Gegentheile, mithin b e s t i m m t e, qualitative Bestimmtheiten oder Differenzen, die gegen einander anstreben, in die Einheit mit einander zurück wollen. Die Centralität ist daher jetzt Beziehung dieser gegen einander negativen und gespannten Objectivitäten und der freie Mechanismus ist übergegangen in

C h e m i s m u s, d. i. das Sich-ur-theilen in der Sphäre der Objectivität. Das chemische Verhältniß entspricht wiederum ganz dem Urtheile in der subjectiven Logik und der Kategorie des Wesens in der objectiven. Das chemische Element ist nicht, wie das Einzelne im Mechanismus, ein Seiendes, eine Totalität für sich, sondern vielmehr nur eine Differenz, eine Bestimmtheit, die sogleich ihre Einseitigkeit und Unselbstständigkeit kund giebt, auf ein Anderes hinweist und somit der Nothwendigkeit von Neuem verfallen ist; denn das Ganze, zu dem es gehört, ist zwar auch ein Allgemeines, Gestaltloses, aber nichts Individuelles, sondern ein Begriff, dessen Momente sich an zwei verschiedene Objecte vertheilt finden; es strebt daher aus dieser seinem Ansich oder seinem Begriffe unangemessenen Existenz zurück zur Einheit mit sich, will sich stets zu einem realen Ganzen im Dasein machen, und zwar mit unwiderstehlicher, nothwendigster Naturgewalt. Dahin

gehören aber überhaupt nicht bloß die eigentlich sogenannten chemischen Processe der unorganischen Natur, sondern auch die physischen Erscheinungen der Atmosphäre und selbst das Geschlechtsverhältniß in der Sphäre des Lebens, obschon sich dieses auch, wie wir sehen werden, noch von einer andern Seite betrachten läßt.

Nicht leicht aber ist es, aus der Kategorie des Mechanismus und Chemismus hinauf in die Sphäre des Selbstzweckes den dialektischen Uebergang zu finden, denn es handelt sich hier allerdings um nichts Geringeres, als um den Uebergang aus dem Unorganischen in's Organische, von dem neutralen Producte zur vegetativen Selbstbewegung, wobei der an sich seiende Begriff schon vorausgesetzt werden muß. Ich erwähne nur Folgendes. Die chemischen Elemente oder Agentien wurden als die Extreme des Urtheils vorausgesetzt, d. i. als daseiend angenommen. Es erweist sich aber hier dasselbe, was sich schon oben bei der Kategorie der Nothwendigkeit in der Sphäre des Wesens darlegte, nämlich daß in Wahrheit keines für sich ein echtes Fürsichsein und Bestehen, sondern daß sie nur im Allgemeinen ihre Substanz hatten. Das Allgemeine, der sich selbst besondernde und differenzirende Begriff, war also in der That dasjenige, was man als das Ursprüngliche oder Ansichseiende hätte voraussetzen sollen, die Differenz das Secundäre. Nun aber hatte dieses Allgemeine als solches keine Wirklichkeit; sobald es wirkte, besonderte es sich und war nun als Differentes da. So trat es in das chemische Verhältniß und ging wieder zur Indifferenz zurück; diese aber war hier keine Vernichtung, sondern nur Neutralisation; durch den chemischen Proceß brachte es seine Momente aus der Zerstreutheit, dem räumlichen Außereinander und der Starrheit zu inniger Durchdringung zusammen, und verwandelte sich so in sich zur Totalität, in welcher die Momente nun wieder als Kräfte, das Verhältniß als ein dynamisches existirt, somit aber als r e a l e Möglichkeit erscheint; eine Möglichkeit, die Allgemeinheit, Totalität in sich ist, und, diese bleibend, nun sich aus sich wieder differenzirt. Die Totalität, welche das mechanische Ganze schon zu sein scheint, hat sich hier nun in solche Bestimmtheiten

differenzirt, die, absolut flüssig, nur in der Totalität und durch dieselbe gesetzt sind, so daß das Ganze, der Begriff, nun erst in sich, obwohl concret, doch selbstbeweglich und frei erscheint. So ist diese reale Möglichkeit subjectiver Zweck, treibender, lebendiger Keim oder organische Productionskraft, die sich zum objectiven Endzweck selbstständig herausbildet und objectivirt — ein Begriff, welcher der wahre Begriff des Begriffs selbst erst ist.

Wenn hier von Zwecken die Rede ist, so darf man dabei freilich nicht bloß an gewisse Vorstellungen eines vernünftigen Wesens denken, die es realisiren will, und wozu es gewisse Materialien als Mittel braucht. Es ist hier von dem immanenten Zwecke die Rede, in der Bedeutung, welche Kant in seiner Naturlehre und in der Kritik der Urtheilskraft zuerst nach Aristoteles für die Wissenschaft wieder erweckt hat, wie schon oben bei Schelling weitläufig besprochen worden ist. Der immanente Zweck manifestirt sich in solchen Wesen, die noch in Keimgestalt sind, zunächst als lebendiger Trieb, zu wachsen, sich zu entwickeln, sich körperlich und geistig auszubilden, kurz zu realisiren oder das wirklich zu werden, was sie ihrer Fähigkeit, Anlage, Potenz oder inneren Bestimmung nach werden können und sollen. Die Ausführung dieses Zweckes ist der organische Proceß, das Leben.

Der Zweck also, oder der subjective Begriff, als wesentliches Streben und Trieb sich äußerlich zu setzen, ist dabei dem Uebergehen entnommen, d. h. als Begriff und Selbstzweck allein — nicht als bloße Substanz und Ursache — erhält sich das Wesen in aller Veränderung als dasjenige, was es vom Anfange war, geht nicht in Anderes über; so allein hat es, wie schon früher gezeigt, alle Veränderung in seiner Macht und verfällt nicht in dem Zergehen in eine zusammenhangslose Außerlichkeit mechanischer Theile, nicht der Vergänglichkeit, der alle andere frühere Seinsformen zum Raube wurden. In sofern nun der Zweck noch ein subjectiver (Reflexion in sich) ist, ist seine Thätigkeit gegen äußerliche Objecte gerichtet, die er als eine objective, mechanische und chemische Welt vor sich hat, auf welche sich seine

Thätigkeit als auf ein unmittelbar Vorhandenes bezieht, das, noch nicht vom Zwecke bestimmt und durchdrungen, an sich noch zwecklos scheint. Das bestimmte endliche Subject findet also in der Sphäre der Endlichkeit unmittelbar Objecte vor, denen es seine eigene innere Bestimmtheit zu geben, die es seinem subjectiven Zwecke gleich zu machen hat; d. h. es behandelt sie als Mittel. Das, was als Mittel gebraucht wird, ist zwar ein daseiendes und vorgefundenes Ding, gilt uns aber nicht selbst für einen Selbstzweck, für ein Subject und Unseresgleichen, sondern für ein an sich werthloses Sein, das wir verbrauchen können, ein bloß mechanisches Object, das sich gegen die Thätigkeit des Zweckes nicht selbstständig erhalten kann. Das Object hat daher den Charakter, gegen den Zweck machtlos zu sein und ihm zu dienen; er ist dessen Subjectivität oder Seele, die an ihm ihre Gliedmasen hat; denn: „wer sechs Hengste zahlen kann, der kann auf vierundzwanzig laufen." So lange aber dieses Object, das Mittel, selbst noch Objectivität gegen den Zweck behauptet — weil der Zweck es nur mechanisch behandelt, es in seiner Aeußerlichkeit noch bestehen läßt und nur äußere, unwesentliche Veränderungen an ihm setzt — ist auch der Zweck seinerseits noch nicht ganz realisirt, bleibt noch ein unbefriedigtes Streben, und das Object bleibt immer nur Mittel. So bleiben Geld, Nahrungsmittel u. s. f., die man in seine Gewalt gebracht, immer nur Mittel, so lange ihnen ihre Gegenständlichkeit (wenn auch mehr oder weniger verändert) für uns noch gelassen, so lange diese nicht völlig aufgehoben, und sie selbst, die Objecte, von uns genossen werden, d. i. so lange das Subject sich mit ihnen nicht unmittelbar zusammenschließt. So lange also bleibt auch der Zweck noch subjectiv, unbefriedigt, ohne Realität, und es ist oft eine Reihe von Mitteln, deren eines sich wieder als Zweck zum andern verhält, ein langer mechanischer und chemischer Proceß nöthig, um zu jenem Endzwecke, d. i. zur vollkommenen Realisirung des Zweckes, zu gelangen. So lange der halb und halb ausgeführte Zweck selbst noch ein Object, von dem ausführenden Subjecte noch verschieden und ihm gegenständlich bleibt, ist er schon um deswillen ein endlicher

Zweck und verhält sich selbst wiederum nur als ein Mittel für höhere Zwecke und für den absoluten Endzweck, der, um sich vollkommen zu realisiren, dem Objecte alle Objectivität und Selbstständigkeit abstreifen, es, so zu sagen, ganz in **succum et sanguinem** verwandeln, ganz in seine Macht und substanzielle Einheit zergehen lassen muß. Das Resultat also ist, daß die äußere Zweckmäßigkeit nur zu Mitteln, d. h. zu endlichen Zwecken, die selbst wieder nur Mittel für den absoluten Zweck sind, führt, und nie zur vollkommen realisirten Zweckmäßigkeit kommt.

Solche Objectivität des Endlichen, die sich gegen den Zweck erhält, ist also eine Unangemessenheit der Existenz zur Natur oder zu dem Wesen des Begriffs, der sich vielmehr seiner Natur nach vollkommen zu realisiren strebt. Kein endliches Object, mithin auch kein endlicher Zweck, der selbst wieder nur Mittel für den unendlichen wäre, kann sich daher gegen den absoluten behaupten; sein Sein ist nur ein Schein, keine wahre Selbstständigkeit. Im großen Ganzen, in der absoluten Totalität der Welt ist alles und jedes Einzelne, Bestimmte, Endliche an sich schon Moment des einen allgemeinen Zweckes; dieser hat an der Objectivität überhaupt keine fremde Gewalt gegen sich, sondern ist die in ihr seiende, sie tragende Macht selbst; das Einzelne, Endliche, Bestimmte ist nur die Selbstbestimmung des absoluten Zweckes, und das scheinbare An-und-für-sich-sein des Endlichen ist völlig nichtig. Das einzelne Endliche reibt und drängt sich zwar mechanisch gegen anderes Endliche, und aus dem Gesichtspuncte eines solchen Endlichen angesehen, steht eine Selbstständigkeit der andern gegenüber, aber alle diese Selbstständigkeiten sind doch nur mit einem gemeinschaftlichen Allgemeinen, als ihrem Wesen, erfüllt, und sie selbst sind nichts als die Formen oder Bestimmtheiten, die dieses Allgemeine in sich selbst setzt und wiederum aufhebt.

Aber eben wenn und indem der absolute Zweck sich realisirt, wie er sich allerdings realisiren soll, so ist eben diese seine Realisation und Selbstbestimmung nichts Anderes als das Reich der Objecte, die vorhin als Selbstständigkeiten ge-

gen einander, und somit als der Realisation des Zweckes vorgängig betrachtet, d. vorausgesetzt wurden. Diese Voraussetzung aber hat sich nun als solche aufgehoben, d. i. vermittelt; der Anfang ist in den Schluß und der Schluß in den Anfang zurückgegangen, d. h. das, was als das Ursprüngliche vorausgesetzt wurde, hat sich vielmehr als Resultat erwiesen, als Resultat eines Processes, der somit eigentlich die wahre Mitte, das allein Wirkliche und Wahre, als continuirliches Setzen und Aufheben seiner eigenen Bestimmungen existirt, welche Bestimmungen aber eben nur die Objecte als solche sind, so daß das Uebergehen des Begriffs aus der Subjectivität in Objectivität eben so viel heißt, als seine Verwirklichung, und die Objectivität zugleich die Besonderung des Allgemeinen zu Bestimmtheiten oder daseienden Objecten bedeutet. Die Bestimmtheit der Aeußerlichkeit, welche die endlichen Dinge gegen einander haben, ist somit im Begriff selbst gesetzt; er ist nicht nur ein subjectives Sollen, Wollen und Streben, sondern die concrete Totalität der unmittelbaren Objectivität selbst. So erst ist der Begriff der sich selbst adäquat gewordene, er ist die Wahrheit in ihrer enthüllten Subjectivität und Objectivität, und als diese Wahrheit heißt er nun die Idee.

Die Idee ist also das Dritte in der Lehre vom Begriffe; sie ist zur Subjectivität und Objectivität hinzugekommen als Identität von beiden; die Idee ist das wahre Subject-Object. So mag man es immerhin ausdrücken, nur daß man diese wahre Wirklichkeit nicht wieder zur Objectivität allein herabwürdige, was in dem Augenblicke geschehen würde, wo man unter diesem Sub-object sich ein ruhendes, schlechthin nur substanzielles Wesen vorstellen wollte. In der Idee ist vielmehr alles Stoffartige völlig verschwunden; sie ist durch und durch lauteres Wirken, reine Formthätigkeit, und die Seite ihrer Objectivität bedeutet nur das momentane sich in einer Bestimmtheit Erhalten, diese Haltung oder actuelle Bestimmung, diese That selbst, die eben so momentan und vorübergehend sich wieder auflöst — nicht aber in ein dablei-

bendes Element, Aether oder Meer — wie ein in's Wasser fallender Tropfen — denn ein solches Element wäre selbst schon eine daseiende Bestimmtheit — sondern wieder in andere actuelle Bestimmtheiten oder Thätigkeiten. Fragt man, was denn nun eigentlich hierbei das Ewige, zum Grunde Liegende, Substantielle, in allen Wandlungen Bleibende sei, so ist die Antwort: dieß ewig sich selbst gleich Bleibende, in allem Wandel sich Wiederholende, Allgegenwärtige und Wirksame ist das Gesetz, die Vernunft, dieser ewige Rhythmus des Processes, diese Regelmäßigkeit der Bewegung und des Werdens, welche sich in der Philosophie selbst als nothwendiges Sich-selbst-bestimmen des Denkens gezeigt hat — oder, abstract ausgedrückt, die Methode, die eben deßhalb die absolute heißt, und philosophisch wahr ist, weil das schöpferische Leben des Alls im reinen Elemente des Denkens sich als diese Methode offenbart oder in ihr den prägnantesten Ausdruck gefunden hat.

Die Idee selbst aber entwickelt sich zu dieser Durchsichtigkeit erst durch die drei Stufen des Lebens, Erkennens und der absoluten Idee. Auch hier nämlich tritt, wie bei jeder neuen Thesis, das zu Betrachtende zuerst als ein Object, als Unmittelbares auf. Die Idee aber, wie gesagt, verfällt nicht mehr der bloßen Vorstellung und dem Verstande in der Art, daß sie als ein Stoffartiges gefaßt werden könnte; sie erscheint zwar anfangs als Object, aber sogleich als rein sich auf sich beziehendes, organisch-zweckmäßiges Wirken, als Leben.

Das Leben ist zunächst wieder dasselbe, was vorher die Objectivität des Begriffes war; das Lebendige ist das wahre Object, d. h. Subject-Object, oder ein solches Object für uns, welches an sich selbst ein Subject ist; es kommt hier gleich anfangs der Unterschied hinzu, daß die Seite der Objectivität oder Bestimmtheit, die das Lebendige hat, das eigene Product seiner Subjectivität, oder in dieser als Selbstbestimmung gegenwärtig ist — eine unmittelbare Einheit also von Seele und Leib, oder von Begriff und Objectivität, in welcher aber die Seele, als durchaus ergossen und verbreitet in die Leiblichkeit, nur betrachtet werden kann als das Moment der All-

gemeinheit des Begriffes, der sich an und für sich selbst mit bestimmten Formen erfüllt, d. i. verleiblicht. Diese Bestimmtheiten sind vorübergehende Momente, nicht aber als bloße Accidenzen an einer bleibenden Seelensubstanz vorzustellen; das Leben ist vielmehr selbst nur dieser Proceß, wie schon das Wort Leben eigentlich ein Zeitwort ist, aber ein Lebensproceß, der sich selbst macht und die Succession seiner Momente aus sich gebiert, weßhalb auch etwas für sich Existirendes, ein Verlauf, eine Totalität — kurz der Begriff, der als Allgemeines in der Totalität seiner Selbstbestimmungen sich als Einzelheit für sich darstellt und verläuft. Alle Theile dieses Ganzen sind, auch äußerlich betrachtet, nicht Theile, sondern Glieder, setzen sich gegenseitig voraus, so daß keines ohne das andere sein kann; sie constituiren eine Einheit, beziehen sich auf ein Allgemeines, das nicht außer ihnen, sondern in ihnen als das Gemeinschaftliche zu suchen ist. Sie bilden so eine abgeschlossene Sphäre für sich und schließen sich eben dadurch gegen alles Aeußerliche und Fremde ab. Das Leben erscheint somit als ein Einzelnes für sich, als schlechthin Untheilbares, in allen seinen Bestimmtheiten sich auf sich Beziehendes, als einiges Individuum, d. h. in der echten Form des Begriffes.

Das Allgemeine, auf das sich alle organische Glieder beziehen, das sie zusammen ausmachen, oder das vielmehr sie ausmacht, erscheint als ein Inneres, als Seele, Princip, und in der Peripherie, dem unmittelbaren Machtbereich dieser Seele, d. i. also in ihr selbst, ist jedes mechanische Verhältniß der Theilbestimmtheiten aufgehoben; es ist da nur organisches Schaffen, Sich-realisiren der Seele selbst. Nur in sofern die Glieder vom Organismus des Ganzen getrennt, oder als getrennte betrachtet werden, fallen sie unter die mechanischen und chemischen Verhältnisse zurück; vom Ganzen Trennen heißt aber hier so viel als sie aus dem Bereiche des Lebens und Begriffes ausscheiden, als todt betrachten. Sie fielen somit entweder außer aller vernünftigen Betrachtung und Wahrheit, oder sie müßten selbst wieder betrachtet werden als sich organisirend und belebend auf Kosten des allgemeinen Organismus, der für sie somit wieder die Bedeutung einer

schlechten Objectivität oder des unorganischen Materials hätte. Alles dieß geht aber ja im Universum, dem allgemeinen Individuum, selbst vor, und ist der Trieb jedes einzelnen Momentes, sich zu produciren, d. i. zu existiren, womit es aber eben nur das Allgemeine, den Gesammtbegriff, dessen bestimmtes Moment es ist, hervorbringt, oder richtiger: womit der Gesammtbegriff — das Allgemeine — in ihm nur sich selbst verwirklicht, ohne deßhalb seine Allgemeinheit, seine über alles Besondere übergreifende Macht und Einheit aufzugeben, indem es seinen Besonderungen nur ein scheinbares Fürsichsein verleiht, sie nicht wirklich isolirt und frei aus seiner Alles durchdringenden Macht entläßt; denn diese Macht ist eben das in allen einzelnen Individuen immanente Allgemeine und Wesehhafte selbst, welches nie als ein abstractes und leeres, sondern nur im Wechsel seiner Bestimmtheiten durchgehends als das Sich-selbst-bestimmen existirt. Nur als dieses ewig sich in seinen Bestimmtheiten Reproduciren erhält sich das Leben; es ist nur, indem es sich zu dem macht, was es ist.

Dieses individuelle Sich-selbst-bestimmen, die Lebendigkeit des Individuums innerhalb seiner Sphäre überhaupt ist die Sensibilität. Jeder in dieser Sphäre fortgepflanzte Eindruck von außen zittert innerhalb derselben nur fort als das eigene Erzittern der Seele, die als Receptivität alle Aeußerlichkeit in sich aufnimmt, aber nicht als Fremdes und Aeußerliches, sondern nur als eigene flüssige Bestimmtheit ihrer selbst. So erklingen Saiten und Glocken innerlich selbst mit, wenn in anderen der Ton angeschlagen wird, in dem sie selbst gestimmt sind. Als das Vermögen (um mich so auszudrücken), dieß zu können, überhaupt Negativität, Selbstbestimmbarkeit in sich zu sein, ist die Sensibilität das Moment der Allgemeinheit des Begriffes. Das Zweite, das Moment des gesetzten wirklichen Unterschiedes, ist die Irritabilität; sie ist das Urtheil des Lebendigen, wonach es sich auf eine vorausgesetzte Objectivität bezieht, sich zu ihr in ein bestimmtes Verhältniß setzt, und mit ihr in Wechselwirkung tritt. Beides zusammen — wie denn dieß Sich-auf-sich-selbst-beziehen und Gegen-anderes-richten in der That nur zugleich und ein Act sein kann, — ist die Re-

production. Indem das Lebendige sich in sich zusammenfaßt, scheidet es sich von anderen äußeren Objecten, aber in sich selbst ist es nicht abstract einfach und bestimmungslos, sondern es ist concrete Einheit, Totalität seiner Bestimmungen. Diese Bestimmungen sind für das Subject anfangs objective, sie scheinen außer seiner substanziellen Einheit und Macht zu liegen, Objecte für sich zu sein, und gehören doch zur Totalität seines Seins. Das Lebendige ist so mit sich selbst im Widerspruche, und das Innewerden dieses Widerspruchs ist der Schmerz, das Bedürfniß, der Trieb, diese Trennung oder Objectivität des zu ihm Gehörigen, und doch von ihm Geschiedenen aufzuheben. Alles, was wir als einen Mangel empfinden, und wonach wir Begierde hegen, muß als ein der Idee oder dem Begriffe nach eigentlich schon zur Vollständigkeit unseres Wesens Gehöriges betrachtet werden; nur findet noch eine reale Trennung zwischen unserer Subjectivität und jenem Objecte statt. Diese Getrenntheit aber ist eben die Objectivität des Momentes gegen unsere Subjectivität, und diese soll aufgehoben werden; die ideale, schon an sich seiende Einheit soll gesetzt, verwirklicht werden, und daher behandeln wir, wie oben schon erklärt wurde, die Objectivität der Dinge als eine nichtige.

Die Reproduction oder das Leben des Individuums besteht also in diesem Negiren der vorausgesetzten Aeußerlichkeit seiner Begriffsmomente, in diesem Zusammengehen zu lauterer Einheit in sich selbst, und sofort wieder im Reproduciren derselben innerhalb seiner als Selbstbestimmungen, in diesem Kampfe der Subjectivität und Objectivität, der ein praktisch reeller, ein Assimiliren, Verdauen, Organisiren, aber auch dann sofort gleich ein theoretischer des Gefühls für das sich in diesem Proceß innewerdende Sub-object selbst ist. Das lebendige Individuum ist somit Totalität nicht nur in, sondern auch für sich. Das Ansich in ihm, sein Wesen, ist das allgemeine Wesen der Gattung, d. i. einer substanziellen Allgemeinheit, die in der Form von vielen einzelnen Individuen oder Exemplaren des Begriffes existirt; denn kommt der Begriff wirklich zur Existenz, so kann er nicht anders, denn als Einzelnes, für sich seiendes Ganzes erscheinen, d. i.

als Individuum; aber in allen Individuen derselben Gattung ist dasselbe allgemeinere Grundwesen als die eine Substanz aller vorhanden. Dieses Allgemeine, der Gattungsbegriff, dirimirt oder urtheilt sich nun wiederum in sich, aber in keinen anderen Gegensatz, als in den der beiden Geschlechter. Die Geschlechtsdifferenz ist das Urtheil, in welchem die Gattung sich als Totalität sich innerhalb ihrer selbst gegenübersteht, sich für sich selbst zum Objecte wird, und somit zu sich selbst kommt. Indem die beiden Geschlechter sich vereinigen, gehen sie nicht mehr mit anderen, äußerlichen Objectivitäten zusammen, um erst zur Realisation des Begriffes zu kommen; sondern der Begriff geht als wirklich daseiender, als Idee, nur innerhalb seiner Wirklichkeit mit sich selbst zusammen; er reproducirt sich nicht aus Anderem, sondern aus sich selbst innerhalb seiner eigenen Sphäre. Diese Sphäre also, die ganze Gattung, ist ein sich aus sich selbst Reproducirendes, sich selbst Erhaltendes, ein freies, unabhängiges Fürsichbestehen. Sie ist das Allgemeine, was sich als Totalität nicht nur ideell und abstract, als ein außer der Existenz in der Tiefe liegender Grund, sondern reell und wirklich in jedem Individuum auch in Gestalt der Totalität und der Einzelheit des Fürsichseins, also in wahrer begrifflicher Gestalt, darstellt — eine Sphäre, in welcher freilich die Form der schlechten Einzelheit, d. i. der unmittelbaren einzelnen Individuen, als bloßer Objecte wieder untergeht, aber eben deßhalb untergeht, weil die Gattung als das substanziell Allgemeine sich in sich selbst erneuen und als Selbstreproduction, d. i. als Leben, erhalten soll. — Dieß die Bedeutung und die Stelle, in welcher die Gattung und das Geschlechtsverhältniß im Zusammenhange des Systems auftreten; eine Stelle, an welcher dem unbefangenen Nachdenken die behauptete Nichtigkeit der existirenden unmittelbaren Individualität, welche doch die eigentliche adäquate Form und Wahrheit des für sich daseienden Begriffes sein soll, ohne Zweifel am härtesten auffällt, so wie denn auch neuerdings die eigentliche Bedeutung des Gattungsbegriffes nebst ihren weitgreifenden Consequenzen und Schwierigkeiten auch innerhalb der Schule selbst zu einer noch nicht vollendeten, nur erst angefangenen Revision dieses wichtigen Punctes geführt hat.

Dieser logische Uebergang der Idee von der Bestimmtheit des bloßen Lebens in die des Erkennens ist nämlich zugleich in den realen Theilen der Wissenschaft der wichtige Wendepunct, wo die Naturphilosophie in die Philosophie des Geistes, oder der absolute Proceß aus dem Andersſein, der Natur, zur Rückkehr in sich, den absoluten Geist, einlenkt. Hier in der Logik, wo der Uebergang rein dialektisch sich selbst machen soll, stellt sich derselbe so dar.

Der Proceß der Gattung, in welchem die gleichgiltige, unmittelbare Existenz der einzelnen Individuen in einander aufgehoben wird, und in dieser Einheit erstirbt, ist die in Wirklichkeit tretende Macht des Begriffes selbst, und stellt die Gattung als die wahre ganze Einheit und Allgemeinheit dar. Die Idee hat also in ihr, so zu sagen, alle ihre Momente, hat sich selbst erst in der Gattung vollständig beisammen und ist so erst die in der Wirklichkeit existirende Allgemeinheit als solche. Geist nun nennen wir dieses sich in ungetrübter Lauterkeit und Freiheit auf sich beziehende Dasein, das sich in sich und für sich selbst setzende Thun, welches in allen seinen Selbstbestimmungen (Gedanken) ein Wesen für sich bleibt, nicht in Anderes, Aeußerliches zergeht; ein Bei-sich-sein und Für-sich-sein, sich innerlich selbst Repräsentiren, das dem Außereinander der Natur gerade entgegengesetzt ist, und worin also das Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Denken u. s. f. gegründet liegt. Zu diesem Sichselbst- und Anderes-erkennen sind nun ohne Zweifel in dem Begriffe der Gattung alle Bedingungen vorbereitet, und nicht bloß vorbereitet, sondern wirklich schon eingetreten. Wo aber alle Bedingungen und in ihnen die volle Möglichkeit vorhanden ist, da — so lehrte die Logik schon früher — ist auch die Wirklichkeit bereits eingetreten, und die in der Gattung vollständig verwirklichte Idee ist somit Geist, d. i. zunächst Erkennen und Wollen.

Im Menschen erst kommt die Idee vollkommen zur Stufe der Geistigkeit. Das menschliche Individuum repräsentirt die Gattung in sofern, als es in sich jene Totalität geworden ist, die sich im pflanzlichen und thierischen Individuum noch nicht beisammen findet. Als Leben war der Begriff zwar

auch schon von seiner äußerlichen Realität unterschieden, aber nur wie man Leben von Leib unterscheidet; er war noch versenkt in die Gliederung des Organismus als Seele, welche als Identität das Princip substanzieller Gestaltung ist. Jetzt unterscheidet er sich selbst von sich, wird in seiner Subjectivität sich selbst objectiv. Erst hier ist eigentlich die Rede von dem Ich. Der Begriff ist nun zum Begreifen oder Innewerden seiner selbst, zum Selbstbewußtsein geworden. Das Ich nun ist das actuelle, in allen seinen Gedanken durchgehends sich selbst bestimmende Denken selbst, diese Thätigkeit oder dieses Thun. Man kann es, wenn man es das reine Ich nennt, nicht so fassen, als wäre dieses Ich ein seiendes Etwas — der Widerspruch, der darin läge, wurde schon bei Herbart hervorgehoben; — man kann dieser absoluten Thätigkeit aber auch kein substantielles Substrat leihen, woran oder worin sie als Modification vorgehe; eben so wenig kann man das Ich bloß als den an sich leeren O r t vorstellen, worin gedacht würde; denn dann würde man sogleich weiter fragen, was denn das darin Denkende eigentlich für ein Wesen an sich sei, und keine Antwort darauf zu geben wissen, als nur die, welche Kant als einen Paralogismus bezeichnete, nämlich daß man nie auf ein solches Wesen, sondern immer nur auf einen einzelnen Act dieses Wesens, nämlich auf den Gedanken: i ch d e n k e, komme, da Ich eigentlich das Denken im Allgemeinen selbst bedeutet. Freilich ist es so. Ich ist das Denken, welches sich selbst denkt, und als solches ist es Selbstbewußtsein. Das Selbstbewußtsein aber ist kein Ding, sondern ein Thun, und zwar ein rein sich auf sich selbst beziehendes, auch kein gleich unmittelbar daseiendes, sondern sich selbst erst hervorbringendes, wie ja schon die Erfahrung lehrt. Denn wer bringt das im Kinde sich entwickelnde Selbstbewußtsein hervor? Niemand Anderes als dieses sich selbst. Man sagt: die Anlage, das Vermögen dazu ist da, und es bildet sich successiv im Conflict mit der Welt aus — also doch: es bildet s i ch s e l b st; das Vermögen dazu aber ist nichts Anderes als es selbst; nur noch in statu potentiae, d. h. als Begriff an sich. Das Selbstbewußtsein oder das Ich setzt also einestheils sich selbst

als seinen Grund, **causam sui**, voraus, theils aber bekennt es selbst, daß es sich selbst erst gemacht (gesetzt) habe, indem es als Wissen seiner selbst vorher nicht da war. Dieß ist es, was oben schon die Selbstvermittelung des Begriffes genannt wurde, hier ein absolutes sich in sich selbst entzündendes Licht. Allerdings existirt das Bewußtsein gar nicht anders, denn als bestimmtes Bewußtsein; es existirt kein abstractes Denken, welches gar nichts dächte; als wirkliches Thun ist es eben das Sich-schon-bestimmt-haben. Aber hinwiederum kommt das Subject auch nur dadurch zum Selbstbewußtsein, daß es diese Allgemeinheit des Denkens als solche, sein abstractes Ich, der Bestimmtheit des Denkens oder dem einzelnen Gedanken in sich entgegensetzt, d. i. sich in sich selbst unterscheidet; eine Unterscheidung, die keine substantiell-reale ist, indem ja immer der Gedanke und das Denken eine und dieselbe Substanz bleiben. Und gerade dieß ist die Stufe der Geistigkeit, in allen Bestimmtheiten nicht mit sich selbst zu zerfallen, sondern in unendlicher Mannichfaltigkeit stets das Selbst, die Einheit, die Macht und Freiheit alles dieses Mannichfaltigen in sich zu bleiben. Das Denken ist aber, wie gesagt, als vollkommen verwirklichte Selbstbestimmung nicht gleich anfänglich da, sondern es beginnt selbst eine successive Entwickelung mit sich selbst. Diese, wie sie sich empirisch an einzelnen Menschenindividuen macht und nothwendig machen muß, erklärt die Psychologie. Diese zeigt, wie das Erkennen ausgeht vom sinnlichen Anschauen und anfangs in diesen Anschauungen keinesweges sich selbst, sondern fremde Gegenstände unmittelbar vor sich zu haben glaubt; im freien innerlichen Reproduciren des Angeschauten, im Vorstellen, wird es seine Selbstthätigkeit allmählig gewahr; es reflectirt nun als Verstand bald auf sich, bald auf den Gegenstand, trennt sich so von dem Vorgestellten, indem es das Vorgestellte als Vorgestelltes von sich unterscheidet als dem Vorstellenden: es kommt zum Selbstbewußtsein. Es geht so immer tiefer in sich zurück und macht sich in sich selbst zum Objecte; das Selbstbewußtsein wird Ich, reines Denken.

Allerdings entsteht auf diese Weise zuletzt ein absoluter Idealismus, und ein solcher bleibt, richtig verstanden, auch

zuletzt als die Wahrheit stehen; aber wohl zu merken: ein absoluter Idealismus, nicht ein bloß subjectiver. Der subjective Idealismus, die Ansicht, daß Alles nur Vorstellung von mir, und die objective Wirklichkeit — wenn es eine giebt — für mein Erkennen unerreichbar sei, diese idealistische Verzweifelung des Denkens ist nur ein Durchgangspunct, der in das zweite Stadium, die reflectirende Verstandesherrschaft, fällt, im dritten aber, im vernünftigen Denken, völlig überwunden ist. Hier nämlich, wo die Denkthätigkeit des Subjects sich als die allgemeine Thätigkeitsweise, als absolute, die Welt selbst constituirende Vernunft, erkannt hat, ist ihm das All selbst Geist, Geist freilich auch in seinem Anderssein, im Außereinander seiner Bestimmtheiten, noch nicht durch und durch liquides Denken, sondern auch zugleich Natur — aber an sich doch Geist und somit gerade dasselbe Wesen und Wirken, was in ihm (dem Geiste) zu sich selbst gekommen, sich seiner selbst bewußt worden ist und immer mehr bewußt wird. Die Philosophie ist also wohl Idealismus, aber eben darum wahres Wissen, weil die ganze Welt ein existirender Idealismus oder Spiritualismus, das All ein unendliches Geisteswében ist.

Dieß also lehrt des Weiteren die Psychologie, oder, wie Hegel diesen Abschnitt nennt, die Lehre vom subjectiven Geiste, und die Phänomenologie. Hier soll es uns nur noch darum zu thun sein, das Verhältniß des Erkennens überhaupt zum Wollen, oder der theoretischen zur praktischen Vernunft etwas näher zu beleuchten, ein Verhältniß, welches bekanntlich insgemein so disparat dargestellt worden ist, daß die gemeinschaftliche Wurzel oder vielmehr die essentielle Identität beider gänzlich im Dunkel geblieben, und verschiedene Principien für die theoretische und praktische Philosophie aufgestellt worden sind.

Das Erkennen in seiner Vollendung, als Denken, ist also wohl, wie wir sahen, dahinter gekommen, daß das wirkliche All nur der ausgeführte und ewig sich selbst ausführende vernünftige Zweck ist; aber es kommt hinter diese Wahrheit auch erst in seiner Vollendung, als vernünftiges Denken, es wandelt nicht gleich unmittelbar vom Anfange in diesem

Lichte, es kommt erst dazu und zwar auf dem Wege der Praxis. Es waltet nun hier der Doppelsinn, wenn man es so nennen will, daß das Absolute in der That so lange noch nicht wirklich vollkommen ist, so lange es sich nicht als solches weiß, oder daß eben das vollkommene Wissen, zu sich selbst Gekommensein, sich in sich flüssig und frei Gemachthaben — kurz die Geistigkeit und Freiheit selbst, diese höchste Stufe des Seins, in ihm nicht eher völlig zur Existenz kommt, als bis es sich als solche weiß. Das Denken erscheint somit als Tugend, das vollendete Wissen als das Gute, und zwar als das existirende wirkliche Gute, als Geistigkeit; denn die Geistigkeit ist der ausgeführte absolute Zweck des Absoluten, und das Gute ist eben die Realisation des absoluten Zweckes. Anfangs steht freilich, wie im Theoretischen, so auch im Praktischen der Subjectivität eine objective Welt spröde entgegen. Die Subjectivität ist hier die sich ihres Zweckes, ihrer Bestimmung bewußte Idee; ist sie sich wirklich ihrer wahren Bestimmung bewußt, so ist sie sich derselben auch als einer allgemeinen vernünftigen bewußt; ein Bewußtsein, welches sie aus ihrem eigenen Grundwesen, dem allgemeinen Begriffe, schöpft. Ebendarum nun, weil dieser Zweck vernünftig und allgemein ist, ist er universeller Weltzweck und soll allgemein verwirklicht werden. Daß dieses möglich sei, setzt das vernünftige Subject unzweifelhaft voraus; es behandelt also auch alle ihm entgegenstehende Objecte, wie wir sahen, als nichtige Daseinsformen, und diese particulären Objecte können auch nicht auf die Dauer widerstreben; denn in sofern ihr Dasein selbst ein vernünftiges, in dem allgemeinen Organismus nothwendiges ist, ist es schon an sich gut, und wäre in soweit nicht erst zu zerstören; in sofern es aber kein vernünftiges wäre, wäre es auch nicht aus der eigenen Natur dieser Objecte, dem allgemeinen Elemente der Vernunft, worauf ihr Bestehen beruht, hervorgegangen, mithin an sich schon zu- und hinfällig.

Genauer betrachtet, setzt jedoch das vernünftig handelnde Subject in den Objecten, die es zu seinen Zwecken verbraucht, zugleich allerdings auch ein wahres Sein und Sub-

stantialität voraus; es geht nicht auf die absolute Vernichtung derselben im Reiche der Dinge, sondern nur auf ihre Veränderung aus; es würde sich derselben gar nicht als Mittel bedienen und durch die Unterwerfung dieser Objecte einen wirklichen Zweck real darstellen können, wenn nicht auch in ihnen, den als nichtig gesetzten, dennoch zugleich ein wahres Wesen, und zwar dasselbe allgemeine Wesen vorausgesetzt werden müßte, was das Subject selbst ist, und wodurch eben die Objecte dem vernünftigen Zwecke des Subjects eine Seite darbieten, an der sie zur Verwirklichung des vernünftigen Zweckes taugen.

Zu dieser Anerkennung einer schon an sich in der objectiven Welt daseienden Vernunft kommt der Mensch, phänomenologisch betrachtet, zuerst im Conflict mit seines Gleichen, im Verhältniß des gegenseitigen Beherrschens und Dienens, vollständig erst im Verbande des Staatslebens. Die Hauptsache dabei bleibt überhaupt die Einsicht, daß das Wollen und Denken schon an sich eines und dasselbe ist, nämlich die Energie der Freiheit, die sich selbst bestimmt. Das Sein und Bestehen des Einzelnen ist Selbsterhaltung, Selbstbehauptung zunächst gegen Anderes; dieses Sich-auf-sich-beziehen ist aber kein leeres, abstractes, sondern es ist ein Zusammenfassen alles seines Reichthums zum freien Gebrauch in sich und für sich; so lange die einzelnen Stücke dieses Reichthums im Verhältnisse der Aeußerlichkeit zu uns stehen, haben wir selbst diese Mittel unseres Wohlbefindens nicht in voller Gewalt, mithin uns selbst nicht vollständig beisammen. „Der Weise aber trägt alles das Seinige bei sich;" er ist deshalb der allein Unabhängige, Freie. Diese Mittel aber verlieren für das Subject die spröde Gestalt der Objectivität nur dann, wenn sie unmittelbar Gefühle, Gedanken, Selbstbestimmungen des Ich werden. Selig, vollkommen selig ist daher auch nur das Absolute, das in sich Alles allein beherrschende Subject, der Mensch nur, in sofern er als allgemeines Vernunftwesen, das Allgemeingiltige, d. i. das Gute, will, welches auch zugleich das allein vollkommen Mögliche, ja vollkommen Wirkliche im Sinne einer Realität ist, die kein bloßes Scheindasein hat.

Erheben wir uns nun mit dieser Ansicht auf den Standpunct des Absoluten, und fragen, wie sich hier Erkennen und Wollen, oder die Wahrheit und die Wirklichkeit verhalten, so fallen natürlich beide Ideen zusammen. Das Absolute ist die ganze weite Welt, wie sie leibt und lebt; ist in sich alles das vorhandene concrete Einzelne; tritt nun das Absolute mit seinem Selbstbewußtsein in irgend welche Einzelheiten ein, z. B. in Menschengeister, so hat es sich selbst als vieles einzelne Endliche vor sich; es steht sich hier, theoretisch, für das Erkennen selbst im Wege, erkennt sich, von lauter einzelnen Puncten aus speculirend, nicht als das Ganze, Eine, Allgemeine; und ebenso kommt es praktisch mit sich selbst in endliche Conflicte. Der einzelne Mensch, als particulare Persönlichkeit, denkt und handelt egoistisch; aber dieses Denken wie Handeln ist auch ein Irrthum; denn das Ganze ist es eigentlich, was als Ganzes, Allgemeines und Totalität, d. h. als Vernunft, sich bereits zur daseienden Welt gegliedert und verwirklicht hat, und es kommt nur darauf an, daß es im Einzelnen, also z. B. als denkender Mensch, sich in seiner Wahrheit erfasse. So wie es sich als Allgemeines erkennt, bekennt es sich auch als in sich frei, als nur auf sich selbst und aus sich selbst wirkend, und dieses Wirken als allgemeines effectvolles Wirken (das Böse kommt niemals ganz zur Wirklichkeit und zum Bestehen) ist eben die ganze wahrhafte Wirklichkeit selbst.

Somit sind wir endlich bis zur absoluten Idee vorgedrungen, welche die Identität der theoretischen und praktischen ist. „Die absolute Idee allein ist Sein, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit, und ist alle Wahrheit. Die Natur und der Geist sind nur verschiedene Weisen, sich selbst zu erfassen und ein sich angemessenes Dasein zu geben; die Philosophie aber ist die höchste Weise, die absolute Idee zu erfassen, und in dieser philosophischen ist die logische Weise wiederum die allgemeine, in der alle besonderen Betrachtungsweisen aufgehoben und eingehüllt sind." Die Logik ist die Idee selbst in ihrem reinen Wesen, in dem reinen Gedanken, worin der Unterschied noch kein Anderssein, sondern sich vollkommen durchsichtig ist und bleibt. Sie steht

außerhalb des realen Processes, ist gleich anfangs im Denken und durchschaut denkend den wahren inneren Hergang; sie läßt sich durch das Natursein nicht mit befangen, sondern ist vielmehr das wahre Wissen und Erkennen auch derjenigen Zustände, die an sich bewußtlose sind; sie ist das wahre Denken, welches sich selbst vor sich hat und gleich dem hellen Bewußtsein des Mannes auf den dumpfen Sinn der Kindheit, sich erinnernd, zurückblickt, oder seine eigenen Zustände, auch wie es schläft und träumt, selbst wachend, beleuchtet.

Die Logik ist also wohl eine andere Betrachtungsweise als die Natur- und Geistesphilosophie, aber sie ist nicht in dem Sinne eine besondere, daß sie neben jenen stände, vielmehr ist sie die allgemeine, das Denken, welches in das Natursein entweder noch nicht eingegangen oder schon wieder aus ihm heraus ist; von jener Seite betrachtet, ist sie die erste, von dieser die letzte philosophische Disciplin. Indem das logische Denken sich somit rein von allem Geschichtlichen und Empirischen in sich und für sich hält, sind die Arten seines Seins, die es durchläuft, die Kategorieen, nur Modalität des Erkennens, und dieser immanente Proceß, oder diese Selbstbesinnung dieses Processes auf sich, die Selbstbewegung des Begriffes, die sich als allgemeine absolute Thätigkeit anschaut, ist — die absolute Methode, wie schon im Eingange erwähnt und noch ferner erläutert werden soll.

Siebzehnte Vorlesung.

(Fortsetzung und Schluß.)

Da das Absolute wesentlich in dem Processe bestand, welcher den noch nicht daseienden, aber durch seine eigenen Gesetze schon bestimmten Inhalt der reinen Begriffsbestimmungen zur Wirklichkeit oder Existenz bringt, und denselben in der Form des äußerlichen Daseins darstellt, um durch diese Darstellung seines verborgenen Inhalts sich für sich selbst zu offenbaren, sich als das Eine, nämlich als Vernunft oder Idee, selbst zu erfassen, so findet die nun zu sich selbst gekommene Vernunft am Ende ihres Processes sich nicht nur an und für sich selbst als reine Denkthätigkeit wieder und stellt sich als solche im abstracten Elemente des Denkens selbst vor — in der Logik — sondern sie erkennt sich auch zugleich in ihrem Anderssein der Objectivität und Aeußerlichkeit, in der Natur, in welcher, oder welche sie auch ist, aber ohne für sich zu sein. Daher der zweite Theil des Systems: die Naturphilosophie. Das Absolute erkennt sich freilich zuletzt als Alles in Allem, nämlich als Geist, als wahrhaft substanziellen Geist, aber dieser Geist hat sich selbst in der Natur Formen gegeben, in welchen er, so lange er nur der Inhalt dieser Formen ist, sich selbst noch nicht erkennt; auch die Möglichkeit dieser Formen lag in ihm, und deßhalb erschöpfte er schaffend auch diese Möglichkeit, er wollte auch als solcher — in seinem Anderssein — sich für sich selber offenbaren. Die Natur für sich ist der Geist in seiner Endlichkeit und Schranke, als Endliches; alles Wirkliche, in sofern es nur wahrhaftig ein Wirkliches ist, ist auch die Idee; aber da Alles in der Natur nur in der Form der Einzelheit existirt, so ist jedes einzelne Sein nur irgend eine Seite der Idee; für dieses bedarf es daher noch anderer Wirklichkeiten,

die gleichfalls als besonders für sich bestehende erscheinen; in ihnen zusammen und in ihrer Beziehung ist allein der Begriff realisirt. Das Einzelne für sich aber entspricht seinem vollen Begriffe nicht; selbst der einzelne Mensch, als ein Individuum, kann weder reell (als Einsiedler außerhalb des Staates) noch intectuell seinen wahren Begriff verwirklichen und erfassen, denn sein wahrer Begriff ist eben zunächst die Humanität und weiter die absolute Vernünftigkeit. Eben deßhalb kann auch das Einzelne sich nicht selbst erhalten, sondern findet durch die Ohnmacht, das, was es dem Begriffe nach sein sollte, darzustellen, seinen Untergang als Einzelnes, muß sich mit der allgemeinen Sphäre, der es seinem Begriffe nach angehört, zusammenschließen, um als Moment des Ganzen im Ganzen aufgehoben zu werden, denn mehr als ein solches Moment war es auch schon während seiner zeitlichen Existenz nicht. Das einzelne Natürliche, weil es seinen vollen Begriff nicht darstellt, erreicht eben darum auch seinen Endzweck nicht, setzt sich besondere, endliche und ebendarum nichtige Zwecke, die in höheren wieder aufgehoben werden. Die Natur ist die Idee in der äußerlichen Zerfallenheit und Trennung der Begriffsmomente von einander; die Naturwesen erscheinen deßhalb als gleichgiltig gegen einander, einzeln für sich bestehende Wesen, die sie doch der Wahrheit nach nicht sind, und als welche sie sich nicht erhalten können. Die Natur also in dieser Zerrissenheit, die ihre Eigenthümlichkeit ausmacht, entspricht daher auch ihrem Begriffe nicht; sie ist daher auch der Abfall der Idee von sich selbst genannt worden, und der Mensch theilt als selbstsüchtiges Individuum diesen Abfall. Aus einem einzelnen Naturgegenstande, für sich betrachtet, kann man daher auch niemals, wie Vanini aus einem Strohhalme, die Weisheit und Güte Gottes demonstriren wollen; diese kann nur aus dem Ganzen hervorleuchten; das einzelne Endliche aber ist niemals das ganz, was es sein soll, es ist stets in Unangemessenheit mit seinem Begriffe, daher hat auch das Spiel der Formen in ihm seine ungebundene, zügellose Zufälligkeit. In der Natur also haben Zufälligkeit, Ordnungslosigkeit, Willkühr ihr freies Spiel; die Ohnmacht der Natur, den Begriff festzu-

halten, setzt daher auch der Philosophie Grenzen, so daß es unmöglich ist, so Zufälliges — wie das früher angeführte Beispiel einzelner Gattungen von Vögeln — zu deduciren. Die Natur vermischt in ihren Gattungen allenthalben die festen Grenzen der Begriffe, z. B. durch Mißgeburten, Zwitterwesen u. dergl. Das Höchste, wozu sie es in ihrem Dasein treibt, ist das Leben; aber als nur natürliche Idee ist dieses der Unvernunft der Aeußerlichkeit hingegeben, und die individuelle Lebendigkeit ist in jedem Momente ihrer Existenz mit einer ihr fremden anderen Einzelheit befangen, dahingegen in jeder geistigen Aeußerung das Moment freier allgemeiner Beziehung auf sich selbst enthalten ist *).

Die Schöpfung der Natur ist also bei Hegel allerdings dargestellt als ein Act der freien Idee. „Die absolute Freiheit der Idee ist," so sagt er **) ohne Zweifel mit Beziehung auf Schelling, von dessen früherer Naturphilosophie er hierin abweicht, „die absolute Freiheit der Idee ist, daß sie nicht bloß ins Leben (blindlings) übergeht, noch als endliches Erkennen dieselbe in sich scheinen läßt, sondern in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich entschließt, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseins, die unmittelbare Idee, als ihren Wiederschein, sich als Natur frei aus sich zu entlassen." Hegel also schreibt die Schöpfung der Natur der Freiheit und, wie er anderwärts sagt, „der Güte" des absoluten Geistes zu, und somit statuirt er in der Schöpfung einen freien Willensact der Gottheit, ohne jedoch deßhalb den Pantheismus seines Systems aufzuheben.

Bei Schelling dagegen, der ihm neuerlich wie wir später sehen werden, gerade hierin einen Abfall von der logischen Consequenz des Systems vorgeworfen hat, erblickte sich dieselbe Vernunft, die im Menschen zu sich selbst kommt, in der Natur auf einer noch niederen, bereits historisch vorausgegangenen Stufe wieder; dieser unvollkommene Zustand des Seins, den wir in der Natur als in einer großen Ruine unvor-

*) Encyclop. §. 213 u. 248.
**) Ebend. §. 244.

denklicher Vergangenheit noch als gleichsam erstorbenen Geist sehen, dieser unvollkommenere Zustand mußte aus dem allgemeinen Progreß, also daraus erklärt werden, daß vernünftiger und nothwendiger Weise das Schlechtere dem Besseren voran, das Vollkommnere aus dem Unvollkommneren — aber nicht umgekehrt — hervorgehen sollte. In Hegel's rein rationalem Systeme dagegen sollte Alles genau dem Begriffe, welches der einzige Baumeister ist, entsprechen, die Objectivität genau der Subjectivität, es sollte Alles, wie es sich wissende Vernunft ist, auch so existirende Vernunft sein, und dennoch sieht man sich genöthigt, empirisch anzuerkennen, daß dem nicht so sei.

Der Geist, welcher im Menschen selbstbewußt wird, erblickt sich im All noch nicht selbst wieder, so lange er noch in der Schranke der Subjectivität und Individualität befangen ist; er sieht in der Natur noch nicht sein eigenes Werk, sondern ein noch unüberwundenes, ihn selbst beschränkendes Anderssein, auf welches er als auf eine vorgefundene Objectivität mit seinem Wissen und Wollen, in theoretischer und praktischer Hinsicht sich bezieht, so lange er die Sphäre der Endlichkeit noch nicht durchbrochen, den Schleier noch nicht zerrissen hat, der ihm die große Einheit seiner mit dem Allgemeinen verbirgt. Erst nachdem er sich als die absolute Idee erkannt und seine Individualität so wie Subjectivität als ein bloßes Moment im großen Ganzen, als das Unwesentliche am Wesen von sich abwerfen gelernt, dann erst erscheint er sich in seiner Wahrheit als universelle Vernunft oder, wie es Hegel auch nennt, als allgemeines substantielles Selbstbewußtsein. Hiervon handelt nun weiter der dritte Theil des Systems: die Philosophie des Geistes.

Der Geist, die absolute Idee, die Gottheit oder sich selbst wissende und zugleich existirende Vernunft ist das, was wahrhaft existirt und sich als solches anerkennt. Dieser substantielle und zugleich wissende Geist ist die absolute Macht, der allwaltende freie Wille, er ist Alles in Allem. Dieß ist die Freiheit der Idee in ihrer vollständigen real-idealen Existenz. Dieser Geist stellt nun die Fülle seiner Macht, all das Unendliche, was er vermag, dar an sich selbst, er ist

also das All-eine in der Form endlicher, individueller Geister. Unsere Seelen sind bloß Momente, Gedanken von ihm und in ihm. Uns freilich, die wir jeder nur ein einzelnes Moment desselben sind, kommt die Individualität an uns als die Hauptsache, als das Wesentliche vor; für den allgemeinen Geist aber sind diese Individualitäten nur unwesentliche, verschwindende Momente an ihm, etwa wie unser Einer als selbstbewußtes Ich zwar nothwendig bald bei diesem, bald bei jenem einzelnen Gedanken verweilt, ohne daß doch diese einzelne Gedankenbestimmtheit in seinem Geiste irgend ein wahres und bleibendes Sein hätte. Das eigentliche wahre Wesen ist der absolute Geist, der in allen einzelnen Gestalten existirt, und durch den diese existiren. So ist die Menschheit zusammengenommen als Gattung das Wahre und Wesentliche, gleichsam das Elementarische, woraus alle Menschenindividuen bestehen; die Vereinzelung in Individuen ist an sich das Unwesentliche; das Wesentliche in jedem Menschen ist der allgemeine Charakter der Menschlichkeit und Vernünftigkeit; die Einzelheit, Persönlichkeit, das, was jeden von Andern individuell unterscheidet, ist, wie wir gesehen, die Schranke und das Unangemessene für den allgemeinen Begriff und Zweck, den jeder in sich trägt. Das absolute Wesen will ja in den individuellen Gestalten, Schranken oder Negationen, zu denen es sich besondert, im endlosen Processe nur sich selbst darstellen und seiner bewußt werden; was könnte ihm darauf ankommen, eine einzelne Form, in der es sich ausgedacht, länger zu halten? Es kann ihm nichts verschlagen, in welchen besonderen Menschenseelen es lebt und denkt, zumal da alles Besondere und Einzelne als solches ihm unangemessen ist; es denkt und lebt fort, indem es diese einzelnen Formen — wie wir einzelne Gedankenbilder — im reißenden Wechsel faßt und wieder fallen läßt; es erhält sich dabei im dialektischen Dreischlag seiner Bewegung, und gerade wo und wann diese aufgehalten würde, wo also nicht mehr Entstehen durch Vergehen wäre, da wäre der Tod — das Nichts. Der Fluß fließt fort und kehrt in sich zurück, und ist eben nur dadurch Fluß, daß tausend Wellen in jedem Augenblicke sich heben und senken. Wir sind die Wellen, die ver-

sinkenden, aber wir sind jeder an seinem Theile auch mit der Fluß; das Wesen in uns wird nicht vernichtet, nur die Bestimmtheit, die geistige Gestalt, nämlich die individuelle, oder die Einzelheit, die wir insgemein unsere Persönlichkeit nennen; aber es wird von uns Vernünftigen gefordert, daß wir diese unserm wahren Wesen unangemessene Form der Einzelheit verachten und aufgeben lernen ohne Schmerz, ja uns nach der Wonne des Eintauchens und Uebergehens in die Wahrheit des Seins sehnen lernen.

Und diese selbstsüchtige und falsche Persönlichkeit der Einzelnen giebt sich auch mit Cultur und Sitte hienieden von selbst immer mehr auf, oder soll es wenigstens. Erstlich nämlich tritt der allgemeine Geist freilich nur als in der Form der Einzelheit und Individualität auf, er kommt nur im Einzelnen zu sich, und hält sich, mit dieser Form behaftet, nur für Einzelne. Zweitens aber macht er sich, obwohl in dieser Form verharrend, doch als allgemeiner mehr und mehr geltend in allgemeinen bürgerlichen, rechtlichen und sittlichen Instituten, als sogenannter National- und Zeitgeist; die Vollendung aber erreicht er drittens als absoluter Geist und als solcher anerkannt in Kunst, Religion und Philosophie. Die erste Stufe ist, wie bereits mehrfach erwähnt, die der Subjectivität des Geistes; die Lehre davon umfaßt die Anthropologie, Phänomenologie (nämlich des Bewußtseins) und Psychologie; die zweite ist die des Geistes in seiner Objectivität, wohin das Recht, die Moralität und Sitte gehört; die dritte endlich ist auch hier wieder die Zusammenfassung der beiden ersten, des subjectiven und objectiven Momentes, womit die Manifestation des Absoluten und der Kreislauf des Systems vollendet ist, indem das Absolute nun vollständig in seiner ganzen Fülle auch für sich das geworden ist, was es an sich vom Anfange war.

Hier nun können wir zum Schlusse noch einen Blick auf das berufene Naturrecht Hegel's werfen, welches er, nächst der Logik, am vollständigsten ausgeführt hat. Wir müssen uns aber hierbei in Gedanken vorläufig erst von der Eintheilung losmachen, welche die sogenannte praktische Philosophie in anderen Systemen hat, nach welcher sie gewöhnlich etwa in Mo-

ral, Rechtslehre und Politik zerfällt. Hier findet eine ganz andere Stellung statt. Das erste allgemeine Moment ist der objective Wille als solcher, wie er sich für jeden Einzelnen im Volke äußerlich durch Gesetze, Einrichtungen und namentlich durch das geltende positive Recht ausspricht. Dieses gilt zwar und wird angesehen als der allgemeine Wille, aber zugleich auch als Zwang für jeden einzelnen individuellen Willen. Das zweite Moment also ist die Beziehung dieses Gemeinwillens auf den besonderen des Individuums, welches jenen als solchen anerkennt und sich zu dessen Realisirung verpflichtet fühlt; er ist also in dem Einzelnen vorhanden als Pflicht, und dieß ist die Sphäre der Moral; die Synthese endlich von beiden, wo der allgemeine Wille auch völlig zum Willen und Thun der Einzelnen geworden und als solcher in seiner Wahrheit besteht, d. h. verwirklicht wird, ist die allgemeine herrschende Sitte. Jener objective Wille heißt auch der unpersönliche, auch der substantielle Wille. Dieß hat den Sinn: was wir uns gewöhnlich bei dem Worte Willen denken, ist der persönliche Wille eines Individuums, und als solcher ruht er in der Subjectivität, im Gemüthe desselben. Dieser persönliche Wille aber ist noch nicht der wahre vernünftige Wille, wie er sein sollte, sondern oft ein unvernünftiger, verkehrter Eigenwille, Willkühr. Der wahre Wille, der mit der allgemeinen Freiheit besteht, und diese eigentlich selbst ist, der absolut vernünftige Wille, der das allgemein Mögliche, Gute und Rechte ausspricht, dieser ist in den einzelnen Subjecten noch nicht erwacht, er ruht noch in seiner Verborgenheit, ist noch nicht anerkannt; er ist hier nur noch in seiner Subjectivität, als das, was werden soll. Daher spricht sich dieses allgemein vernünftige Wollen alsbald in allgemeinen Gesetzen und Einrichtungen aus, die der Willkühr und dem subjectiven Willen jedes Einzelnen objectiv vorschweben, zunächst noch ein fremder Wille, der nicht sein eigener ist. Gleichwohl ist dieser objective Wille doch zugleich anerkannt als der Gesammtwille aller Einzelnen im Staate, d. i. das anerkannte Recht. Das Recht also ist eigentlich das allgemein Gewollte, als ein objectiv Anerkanntes; es besagt eigentlich zunächst noch nicht, daß es Jemand wirklich

will, sondern nur den Inhalt, der gewollt wird, und eben- deßhalb heißt es der substantielle und objective Wille. Er ist eigentlich der Wille des Absoluten, also ist er in keinem Individuum ganz, doch in allen zusammen wirklich vorhanden; er ist da, aber jedes Individuum sieht ihn nur noch von der Seite an, an welcher er nicht der eigne, sondern der Wille der übrigen Andern, ja als vorhanden erscheint, ohne überhaupt ein persönlicher Wille zu sein.

Hier aber zeigt sich sogleich wieder ein einleuchtendes Beispiel, woran sich die oben in der Logik dargestellte Dialektik bewährt, deren Hauptsatz es war, daß weder das eine, noch das andere Moment eines Begriffes, abstract festgehalten, Wahrheit und Wirklichkeit habe, sondern nur beide entgegengesetzte in ihrer Vereinigung; oder, was ebenso viel ist: das Allgemeine existirt nur im Einzelnen, das Unendliche nur im Endlichen und umgekehrt, nicht jedes für sich außer dem andern. Auch diese beiden Momente, Recht und Pflicht, existiren keines für sich wahrhaft; denn das Gewollte oder der objective Wille, das Recht und die ganze Staatsverfassung existirt doch in der That noch in sofern und so lange, als es von Einzelnen wirklich gewollt und realisirt wird; derselbe Fall ist es mit der Pflicht; diese, die Anerkennung, welche das objective Recht in der Subjectivität der Einzelnen findet, kann doch auch nur wirklich im Herzen der Bürger vorhanden sein, in sofern ein Objectives, ein Recht und Gesetz da ist, das mit dem Charakter der Heiligkeit im Innern der Staatsbürger bekleidet werden kann. Das Recht — so nimmt man es gewöhnlich — ist etwas Abstractes, eine bloße Idee; es *soll* bloß der Wille der Gesammtheit sein. Dadurch aber würde das individuelle Wollen aller einzelnen Subjecte ganz ausgeschlossen, das Recht existirte nirgends. Dieß ist eben die Unwahrheit, die jede Abstraction an sich hat. Denn wollte zu irgend einer Zeit wirklich kein Individuum das Gesetz, so wäre das Gesetz nirgend in Kraft, es wäre in der That gar nicht mehr Gesetz, sondern es existirte nur noch etwa als beschriebenes Pergament. — Verwandelte sich dagegen anderseits der allgemeine Wille, das Recht oder Gesetz vollkommen in den persönlichen Willen je-

des Einzelnen, so schwebte den Einzelnen nichts mehr als Gesetz vor, sondern sie befolgten bloß ihren eigenen Willen und Trieb; dieser Eigenwille könnte nicht mehr als ein fremder, höherer angesehen werden, mithin auch die Befolgung nicht mehr gelten für Legalität, Aufopferung, Entsagung aus Scheu vor dem Höheren und Geheiligten. Mithin kann weder dem Rechte in der Form der bloßen abstracten Idee je eine Wirklichkeit zukommen, noch kann es ganz zum Willen der Einzelnen werden, ohne daß es dabei seinen Charakter als Recht aufgiebt, sondern beide Momente, der objective und subjective Wille, haben ihre Wahrheit erst im Ethos, d. i. in der Sitte und Gewohnheit der Völker, wo der Einzelwille die Regel befolgt, weil er sich scheut, sie zu verletzen, also immer als eine Regel oder Gesetz betrachtet, und doch daran nur seinen eigenen Willen befolgt, seine eigene Freiheit realisirt. Das Gute aber ist dasselbe, was die vernünftige Freiheit ist, in sofern diese dem Subject als Pflicht erscheint; Sittlichkeit oder Moralität ist die aus diesem Verhältniß entspringende wirkliche Sinnesart der Individuen, und mithin sind beide Momente in der vernünftigen Freiheit enthalten, welche die Existenz des subjectiven und objectiven Geistes, oder die sittliche Substanz ist. Wir haben also das Absolute hier in sofern tiefer seiner Natur nach erfaßt, als wir es zur Sittlichkeit bestimmt, frei durch sich selbst, seiner Natur nach bestimmt sehen, die eben sowohl als Freiheit, denn als Nothwendigkeit gedacht werden kann. Als solcher, und weil diese Bestimmung in ihm liegt, sammelt sich der Geist gleichsam aus der Zerstreuung seiner Momente, aus dem Sein in individuell für sich bestehenden Persönlichkeiten zuerst zur Familie; Familien einigen sich zur bürgerlichen Gesellschaft, zum Staate; als Staaten der Völker, die in Selbstständigkeit verharren und sich gegenseitig darin behaupten, lebt oder durchläuft der Geist zeitlich verschiedene klimatisch bestimmte Formen, die sich successiv wiederum dialektisch gegen einander verhalten und in diesem Ablauf die Weltgeschichte und zugleich das Weltgericht ausmachen. Alle einzelne Völker- und Zeitgeister sind sonach nur einzelne Bestimmtheiten und Momente, die sich zum Gesammtbewußtsein

oder Weltbewußtsein des absoluten oder Weltgeistes aufheben, welches derselbe in und während dieses Processes, der er selbst ist, von sich erhält, in der absoluten Idee, in welcher der an sich seiende Begriff des Geistes sich vollständig realisirt, und als solcher zum Wissen seiner selbst kommt; denn er ist in jedem Stadium seines ewigen Processes zugleich eben so sehr in sich seiende, als in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität.

Er schaut sich also sogleich an: erstlich als das Ideal, d. i. sich in äußerer Gestaltung; die Gestalt ist hier die Hülle oder das Symbol der absoluten Idee, die sie trägt noch in der Sphäre der sinnlichen Anschauung und dichtenden Phantasie. Dieß ist die Sphäre der Schönheit und Kunst. Zweitens, sich über die sinnliche Anschauung erhebend, ahnt und sieht der unendliche Geist sich selbst, als solchen, aber noch aus dem Gesichtspuncte der endlichen Wesen; er erblickt sich als den absoluten, aber da er selbst in der Form der endlichen Geister existirt, so erblickt er sich — oder erblicken, denken ihn die Menschen — sich gegenüber als das Andere der Endlichkeit, als das von ihnen geschiedene Unendliche. Dieß ist die Sphäre der Religion, oder vielmehr der verschiedenen religiösen Standpuncte, welche hinwiederum durch das Christenthum, welches ihre Vollendung und eben darum zugleich der Uebergang in die Speculation ist, drittens zum absoluten Sich-selbst-wissen, oder zur Philosophie führen; welche als solche die drei Momente und namentlich auch den Inhalt des Christenthums in sich aufgehoben enthält, aber nur in anderer Form; die Religion nämlich enthält sie nur in der des Verstandes, während die Philosophie Alles in der absolut vernünftigen sieht, sofern zuletzt auch der endliche Geist sein Wesen als den absoluten Geist, oder indem der absolute in endlichen Geistern sich als den absoluten erfährt und erkennt, mithin das Identitätsverhältniß ihm klar aufgeschlossen ist. In christlicher Form und Sprache findet sich schon der ganze Inhalt der Philosophie — nämlich dieser Identitätsphilosophie — eingeschlossen. Das, was uns die Logik lehrte, nämlich daß in Wahrheit und an sich der Gedanke oder die Vernunft das Wesen und

die Substanz aller Dinge ist, diese geistige Thätigkeit rein als solche für sich allein, betrachtet, erscheint in der Sphäre der religiösen Vorstellungsweise für sich allein als der Ewige, der Vater. Das freie Uebergehen in ein Anderssein, in die Objectivität der Erscheinung, und das Sein der Idee in ihrem Anderssein, also der Inhalt (oder eigentlich die Voraussetzung) der Naturphilosophie, ist die Erschaffung, Erhaltung und Regierung der Welt; als alle Realität, die aus dem abstracten Elemente des Gedankens zu einer Vielheit von Ideen entfaltet ist, ist Gott somit der λόγος προφορικός, der Sohn. Der Inhalt der Geistesphilosophie, d. i. die Erkenntniß der Identität des Endlichen und Unendlichen, dieses im Schlusse sich Wiedervereinigen des subjectiven und objectiven Momentes des Absoluten — diese Wiedervereinigung ist in der Religion dargestellt als die Versöhnung, nach welcher der Gott, welcher zugleich der Vater und der Sohn war, nun auch in der mit ihm wiedervereinigten Gemeinde der heilige Geist oder die unendliche Liebe ist, welche Seiten der Gottheit — des Subjects — und Seiten der Menschenwelt — von der objectiven Seite — sich selbst entgegen kommt und sich mit sich zusammenschließt. Das absolute, leere, noch unwirkliche, bloß ideelle Sein, welches doch der Begriff und Grund von allem existenziell Hervortretenden ist, der ewige verborgene Vater, und das existenziell Hervorgetretene, die objective Offenbarung jenes ersten Momentes, der Sohn — beide finden in jenem dritten Momente als in ihrer Aufgehobenheit zur wahrhaftigen Einheit, die sie an sich selbst sind, ihre Wahrheit, nämlich im Geiste, oder in der absoluten Idee, die als existirendes Wissen, und als sich selbst wissende Existenz die absolute Vernunft — das Absolute ist, wie es sich nun am Ende des Kreislaufs der Philosophie nicht mehr als das leere, abstracte Sein, sondern in der Fülle seiner Unendlichkeit selbst erwiesen hat.

Jetzt, da das System Hegel's in den allgemeinsten Umrissen vor uns liegt, können wir noch einmal auf die Seele des Ganzen, die Methode, zurückkommen, und von derselben, wie ich hoffe, mit mehr Verständlichkeit sprechen, als es im Voraus möglich gewesen sein würde.

Auch in der gewöhnlichen Logik gilt die Regel, daß man einfache Begriffe nicht eigentlich definiren, sondern nur an ihrem Gegentheile bestimmen könne, ohne daß man jedoch solche gegenseitig an einander abgegrenzte Begriffe, wie z. B. Etwas und Nichts, deßwegen für wesentlich zusammengehörig oder gar für einerlei hält; vielmehr scheint eben durch solche Gegensetzung im Denken auch die absolute Unabhängigkeit und gänzliche Getrenntheit des durch sie Gedachten oder der Gegenstände selbst ausgesprochen zu sein. Das Entgegensetzen im Denken gilt wohl als ein Hilfsmittel für das subjective Unterscheiden und Vergleichen, keineswegs aber als ein Beweis für die gegenseitige Abhängigkeit und Zusammengehörigkeit oder objective Einheit des Gedachten selbst. Das einander gerade Entgegengesetzte ist doch — sagt man — nimmermehr an sich und in Wirklichkeit einerlei und dasselbe. Der Verstand, welcher die Function des Unterscheidens und Urtheilens im Denken hat, macht sich hier allein geltend und läßt (nach Hegel's Sprachgebrauch) die Vernunft, die das Wiederzusammenschließen oder Identificiren des Unterschiedenen auf sich zu nehmen hat, nicht zu Worte kommen. Die Copula im logischen Urtheile erhält dadurch nur eine trennende, unterscheidende, aber nicht eigentlich bindende Kraft. Jene Function des Verstandes erkennt Jeder leicht an, auch daß gewisse Begriffe nur zugleich mit oder durch ihr Gegentheil gedacht und bestimmt werden können; auch giebt man wohl zu, daß, so wie im Denken Gegentheil und Gegentheil zugleich gesetzt, und eines ohne das andere nicht gedacht, nicht als daseiend vorgestellt werden könne, so müsse es auch nothwendiger Weise in der Natur und Wirklichkeit selbst sein; allein dessen ungeachtet läßt man doch diese beiden Theile oder Momente außereinander, als wesentlich verschieden und unabhängig von einander bestehen, und kommt sowohl von der Thesis oder dem Positiven zur Voraussetzung einer Antithesis und umgekehrt von dieser zu jener, aber man kommt nicht zu einem eigentlichen inneren wesentlichen Zusammenhange — geschweige zur wesentlichen Identität beider; kurz man setzt die Antithesen in Gedanken wohl wieder zusammen, macht eine Zusammensetzung, Composition,

Synthesis, aber hat und befolgt daran doch nicht die eigentliche dialektische Methode, sondern eben nur die bekannte synthetische. Die innere wesentliche Beziehung der beiden Momente auf einander gegenseitig ist dabei keinesweges klar, man gelangt durch solche äußerliche Vergleichung oder auch mechanische Zusammenfügung und Mischung durchaus nicht zu der Einsicht, warum in der Wirklichkeit solche widersprechende Gegentheile beisammen sind, innerlich zusammenhalten und in Wechselwirkung stehen können, wie z. B. Leib und Seele; diesen Zusammenhang finden wir freilich in der Erfahrung, wir nehmen beseelte Leiber wahr, aber diese unmittelbare empirische Auffassung ist eben keine Erklärung, keine in und durch den Begriff selbst sich ergebende ob- und subjective Nothwendigkeit, daß es so sein muß und nicht anders gedacht werden kann.

Aus dem so eben Gesagten geht hervor, daß es nicht sowohl das Subject und das Prädicat des logischen Satzes, als vielmehr die Beziehung, die Mitte oder das Verhältniß von beiden, folglich die Copula ist, welche hier in Betracht gezogen werden soll. Was bedeutet die logische Copula? dieß ist die Frage. Die logische Copula aber ist: Sein. Der Begriff Sein also wird der Gegenstand der logisch-metaphysischen Betrachtung, er wird das Object, oder hier das logische Subject im Satze, von dem etwas ausgesagt, das durch Prädicate näher bestimmt werden soll; und dieses Sein bleibt nun auch die ganze Metaphysik hindurch, welche eben deßhalb wesentlich Ontologie (Seinslehre) ist, der einzige Gegenstand und Inhalt der Betrachtung; die ganze Metaphysik hat es durchaus mit gar nichts Anderem zu thun, als mit diesem Begriffe, der anfangs, so wie er sich darbietet, höchst abstract, ja das Abstracteste und Leerste von Allem ist, aber nach und nach concreter, d. i. mit Bestimmungen oder Prädicaten erfüllt werden soll. Jedweder andere bestimmte Begriff, den ich zum Subjecte eines logischen Satzes machen kann, z. B. Mensch, Thier, u. s. f. ist nichts weiter als jenes allgemeine Sein mit einer oder mehreren Bestimmungen, Prädicaten, bei denen man immer wieder fragen kann, wie sie vorher in diesem bestimmten Begriffe zu

einander gekommen sind; kurz es zeigt sich, daß der einzige schlechthin einfache Begriff, der noch gar kein Prädicat hat, und mit dem folglich die ganze logische Untersuchung angefangen werden muß, nur allein das Sein sein kann. Dieses abstracte Sein wird durch das erste Urtheil ein Prädicat und somit eine Bestimmtheit bekommen; es wird also ein bestimmtes Sein, ein Seiendes mit einer Bestimmtheit werden; dieses kann dann wieder so, wie es bestimmt worden ist, als Einheit zum Subjecte eines neuen Urtheils gemacht werden, und so fort, bis man zu dem concretesten und bestimmtesten Begriffe gelangt.

Aber worauf es bei diesem Prädiciren oder Urtheilen, als auf die Hauptsache, ankommt, das ist die Regel, nach welcher überhaupt die Prädicate den Subjecten beigelegt werden sollen, damit man nicht willkührlich und ohne alle Denknothwendigkeit verfahre. Diese Regel ist die Methode, und Kant fragte eben nach derselben, indem er diese Grundforderung so ausdrückte: „wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?“ Die gewöhnliche Logik giebt nun hierauf nur die Antwort: das Prädicat darf dem Subjecte nicht widersprechen. Allein bei dieser Antwort wird schon vorausgesetzt, daß man ein bereits bestimmtes Subject und ebenso ein schon bestimmtes Prädicat habe; denn ein völlig Unbestimmtes kann zu anderem Unbestimmten weder passend, noch unpassend befunden werden. Nun fangen auch wohl andere Systeme zwar mit jenem allgemeinsten Begriffe des Seins an, aber sie lassen denselben gleich anfangs nicht in seiner ursprünglichen Unbestimmtheit, sondern nehmen ihn, ohne es zu merken, gleich mit irgend einer Bestimmtheit auf, von der es sich aber, sie möge sein, welche sie wolle, doch immer erst fragte, wie sie an das Sein gekommen wäre. Es zeigt sich also, daß die gewöhnliche logische Methode zu urtheilen und synthetisch zu schließen, weder anwendbar, noch überhaupt richtig ist, indem sie gerade den Hauptgegenstand der Metaphysik, jene Einheit des Seins, ganz unberührt liegen läßt; höchstens kann ihr nur in einer gewissen Sphäre, wo von wirklichen Zusammensetzungen getrennter Theile die Rede ist, eine objective Wahrheit zugestanden werden. Sie nimmt

nämlich Subject und Prädicat, beides als fertige, für sich bestehende Dinge, und fügt sie so zusammen, daß daraus eben nur eine oberflächliche oder äußerliche, nicht auf das Wesen eingehende Zusammenfassung entsteht. Sie heißt eben deßwegen die synthetische Methode, weil sie Synthesen zusammenbringt oder schon voraussetzt und ohne weitere Untersuchung zu Subjecten ihrer Urtheile macht; — Synthesen, die dann auch wieder in ihre Theile zerlegt, auseinander genommen werden, was um so leichter geschehen kann, da jene Subjecte eben nur Zusammensetzungen, **Composita**, waren, die sich wieder in ihre Urbestandtheile zerfällen lassen, und indem dieß geschieht, verfährt dieselbe Methode umgekehrt analytisch, in beiden Fällen aber auf eine mechanische Weise, wobei, wie gesagt, der Ur- oder Grundzusammenhang, die wesenhafte Einheit, ganz aufgegeben oder gar nicht berücksichtigt wird.

Um diesen eben, die wahrhafte Copula, ist es uns gerade hier zu thun, und eben deßwegen haben wir die Copula oder das Sein zum Gegenstande der Untersuchung gemacht. Wir dürfen also, um uns nicht irgend einer unbewiesenen Voraussetzung schuldig zu machen, schlechterdings weiter nichts als unmittelbar den noch ganz unbestimmten Begriff des Seins in's Auge fassen, und uns nicht nach einem vorhandenen Prädicate umsehen, um es damit zu verbinden, sondern wir müssen uns ganz allein an jenen Begriff halten, denn wir haben außerdem noch gar keinen weiter. Dieses Sein nun ist völlig einfach, bestimmungslos und leer; so scheint es; aber genauer betrachtet, ist dieses Sein gar nicht das, was man eigentlich mit dem Sein meint, es ist vielmehr — nichts. Es hat sich somit selbst in unserem Denken dirimirt in sein Gegentheil: das Sein ist auch nichts, das Seiende auch Nichtseiendes, d. h. das Positive ist zugleich auch negativ — und wie sich dann dieser Begriff bereits in der Logik weiter bestimmt hat. Das Allgemeine, worauf wir hier unsere Aufmerksamkeit zu richten haben, ist der bemerkbare Umstand, daß sich im Denken der einfache Begriff selbst dirimirt, oder daß das Denken, welches sich in einer Einfachheit und Unterschiedslosigkeit fixiren wollte, dieß nicht konnte, sondern, weil es eben seiner Natur nach Bestimmen, Unter-

scheiden, Dirimiren, ist, es sich auch als solches bethätigen mußte. Freilich stehen für das Denken, so lange es dirimirt, auch die beiden Momente wie Sein und Nichts einander gegenüber, und es ist selbst in dieser Diremtion mit sich selbst; aber es ist und bleibt doch auch wesentlich zugleich ein und dasselbe einige Denken, und die beiden Unterschiede bleiben somit in der Einheit als ihrer Wurzel oder Substanz. Die logische Copula hat also im Urtheil allerdings nicht bloß die Function des Bindens oder Identificirens, sondern eben so sehr auch die des Trennens oder Unterscheidens, aber darin beruht eben die tiefste Einsicht, daß eine Function ohne die andere gar nicht stattfinden, daß eine nur durch die andere und mit derselben geschehen kann, daß folglich das Ganze ein beides in sich schließender Vorgang, beide Momente sich gegenseitig bedingende und voraussetzende sind. Um nun aber in dieser Getrenntheit der Momente auch die Identität derselben wieder aufzuzeigen, und den schwer zu überzeugenden Verstand von dieser Nothwendigkeit zu überführen, deßhalb geht nun die Methode zur eigentlichen Dialektik der Glieder fort. Sie zeigt nämlich, daß die Antithese, mit der man gerade das Gegentheil der These ausgesprochen zu haben glaubte, genau betrachtet auch nur wieder die These, so wie diese jene bedeutet. Die These bedeutet das Allgemeine oder Bestimmungslose, aber dieß hat unmittelbar schon die Bestimmtheit an sich; die Antithese bedeutet die Bestimmtheit, das Besondere, aber dieses trägt eben so wieder das Allgemeine in sich. Dieß durch alle mögliche Fassungen, die der metaphysische Begriff des Seins erfährt, aufzuzeigen und vollständig zur Klarheit zu bringen, ist das Geschäft der Logik, welche, indem sie dieß thut, den Begriff des Seins zugleich vom einfachen Dasein zum Wesen, vom Wesen zum Leben, vom Leben zum Geiste und zu absolut freier Selbstbestimmung steigert, d. i. den Begriff des Seins selbst in sich concreter, gleichsam kräftiger, macht.

Ein charakteristischer Umstand bei diesem Verfahren ist der, daß sich im Urtheile das Unbestimmte und das Bestimmte, oder das Subject und das Prädicat völlig decken, d. h. daß das Prädicat das Subject völlig erschöpft. Das

Subject ist überhaupt vorerst das noch Unerkannte; was es ist, wird durch das Prädicat ausgesagt; sagte das Prädicat dieß nicht vollständig aus, und wäre das Subject außer der prädicativen Bestimmung noch etwas Weiteres, so wäre das Urtheil unangemessen, das daraus hervorgehende Erkennen bliebe immer mangelhaft, ein ganzes darauf gebautes System unvollständig, und die Methode selbst nicht die absolute. Dieß aber würde allemal der Fall sein, wenn man endliche, feste Bestimmtheiten zu Prädicaten des metaphysischen Begriffes machen wollte; keine einzelne würde seinen Inhalt ganz erschöpfen. Das Prädicat muß vielmehr die ganze Natur dieses Begriffes selbst auf eine allgemeine Weise ausdrücken, wenn es adäquat, d. i. erschöpfend sein soll. Daher bestimmt sich denn auch das Sein in der Metaphysik nur zu solchen allgemeinen Kategorieen fort, wie: Wesen, Leben, Erkennen, Freiheit u. s. w. Am Ende aber ist der Begriff, das Sein, als das logische Subject ganz in seinem Prädicate aufgegangen; es bleibt nichts Unbegriffenes, Dunkles, kein dunkler Grund, aus dem noch weiter etwas hervorgehen könnte, zurück; das Wissen — die Philosophie ist vollendet, und zwar so und damit vollendet, daß sie selbst, die ausgeführte Philosophie Alles ist; das Denken ist Alles, ist das System der Welt und die Welt, ist das actuelle Denken durch alle seine Kategorieen hindurch, sie ist dieser absolute Proceß, und dieser Proceß ist die Totalität aller Wirklichkeit.

Und hier möchte denn auch der Ort sein, den Unterschied der Hegel'schen Methode von der neuen Schelling'schen (wenn uns anders über die letztere unsere Vermuthung nicht täuscht) am deutlichsten in's Licht zu stellen. Bei der Methode Schelling's und überhaupt aller der jüngeren Philosophen, welche dessen Bahn betreten, bleibt allerdings noch ein x im Subjectsbegriffe zurück, welches in der Wirklichkeit, welche die Welt ist, nicht völlig aufgeht. Dieses x ist der Realgrund der Welt, und mithin derselbe immanent, aber es ist oder existirt nicht bloß als Welt, es geht als Subject nicht in diesem seinem Prädicate auf, sondern behält zugleich ein Sein als plus für sich, nämlich die Macht und Freiheit, das lautere Können, auch für sich zu sein. Der Grund

geht hier nicht mit Nothwendigkeit in die Existenz über, und obschon er übergeht, so bleibt er doch frei als Grund zugleich auch für sich. Dieses sein Fürsichsein aber, so fern es nicht in der creatürlichen Welt aufgeht, hat zu seinem Fürsichsein das absolute Fürsichsein, die Geistigkeit. Will man dieses Verhältniß der Vorstellung näher rücken, so denke man an die Persönlichkeit des Menschen. Der Mensch ist Seele und somit auch Leib, beides in Identität; er ist aber als Seele auch Selbstbewußtsein, Ich, Persönlichkeit in geistiger Bedeutung. Dieses geistige reine Fürsichsein ist nicht außer oder neben seiner leiblichen Persönlichkeit, sondern diese letztere ist vielmehr bedingt durch jene, doch kommt dieser Leiblichkeit, diesem Außereinander in Zeit und Raum, dem Körper, gerade in demselben Verhältnisse und Sinne wieder ein Sein für sich, ein von dem Geiste unterschiedenes Dasein zu, in wie fern dem Geiste seinerseits ein Unterschied vom Körper zugestanden wird. Ebenso nun das Verhältniß der Welt zu Gott. Die Immanenz desselben in jener ist nicht aufgehoben; es ist kein Dualismus statuirt; aber eben so wenig ist der Dualismus rücksichtlich des modus existendi aufgehoben. Ueberhaupt ist der Weltwiderspruch nicht in eine Einheit aufgelöst, wie bei Hegel, wo der praktische Weltproceß Alles ist. Bei Schelling bleibt der Grund als Potenz und als das Positive in der Wurzel übrig; man kann ihn, wie er sich am Anfange der Logik unmittelbar zeigen würde, ein lauteres Können nennen; Sein und Nichts würden nicht in Werden, sondern in dieses Können, die logische sowohl als die reale Möglichkeit, das ἐνδέχεσθαι und δύνασθαι zusammengehen. — Doch verlieren wir uns hierüber nicht weiter in Vermuthungen! Genug, wenn durch das Gesagte der Gedanke zu weiterer Ueberzeugung angeregt worden ist, wie eng die Annahme einer von der menschlichen unterschiedenen geistigen Persönlichkeit und Allwissenheit Gottes, so wie einer geistigen nicht bloß, als Unabhängigkeit nach außen, sondern auf sich selbst nach innen bezogenen Willensfreiheit, endlich auch ein relatives Bestehen der creatürlichen Welt außer Gott und die damit auf's Genaueste zusammenhängende Bedeutung des Factischen und Geschichtlichen in der Welt selbst

— wie dieses Alles nur abhängt von einer scheinbar geringen Modification der Methode selbst, die sich, aus dem oben bemerklich gemachten Grunde und somit schon um ihrer Form willen, für die einzig mögliche Vollendung des Wissens giebt. Diese Vollendung des Wissens und somit die der Philosophie selbst, wie sie jetzt ist, leugnen, heißt die Methode selbst antasten, und wir können uns deßhalb auch nicht davon überzeugen, daß irgend etwas Wesentliches in den Resultaten eines Systems geändert werden könne, so lange man nicht die Seele des Ganzen, die Methode selbst angreift; an ihr aber ist auch die geringste Berührung wie der Federzug im Geheimcabinet des Autokrators entscheidend über ganze Provinzen und Reiche.

Was nun ferner den Auf- und Ausbau eines Systems mittels der dialektischen Methode anlangt, so darf man auch hier nicht auf den allerdings nahe liegenden Gedanken gerathen, als gehe nun von dem ersten unmittelbaren und allgemeinsten Begriffe aus die Zerfällung in zwei Glieder dergestalt fort, daß jedes derselben für sich wieder in Gegensätze zerfalle und dieses Zerfällen so fortgesetzt werde, bis man eine Pyramide von Begriffen vor sich sehe, die von der Spitze herab regelmäßig sich in die Breite verlaufe, und deren Basis die unzählig vielen empirisch wahrzunehmenden wirklichen Individuen jeder Gattung befasse. Wir haben vielmehr gesehen, daß gleich das erste Zerfällen oder vielmehr Sich-urtheilen des Allgemeinsten von der Art war, daß die Einheit damit nicht aufgehoben, sondern vielmehr gleich wieder hergestellt wurde; von zwei getheilten Wesen, deren jedes nun auf eigene Hand die Vervielfältigung weiter fortsetzte, kann hier überhaupt gar nicht die Rede sein, da es überhaupt gar nicht das Object und seine Theile, sondern der Act des Urtheilens, die Art und Weise dieses Sich-besonderns oder Bestimmens selbst, der niedere oder größere Grad von Freiheit, der dabei stattfand, war, was vor die Betrachtung gezogen wurde. Wir erhalten hierdurch allerdings wohl gewisse Artbegriffe des Seins oder Hauptkategorieen, die sich, jede in ihrem Kreise, wiederholen und einander subordinirt zu sein scheinen, namentlich die Sphäre des Wesens (das

Physikalische), die des Lebens (das Organische) und des Geistes. Damit aber läßt sich in Wahrheit kein solches pyramidales System schematisiren, ohne von der Wahrheit, in Hegel's Sinne, gänzlich abzufallen. Die Wahrheit ist nämlich, zufolge der Logik, nur das geistige Sein, und in diesem sind jene niederen Sphären als unwahre Fassungen des Seins aufgehoben. In der Natur dagegen, dem raumzeitlichen Außereinander der Idee, sind sie allerdings vorhanden; denn es wird anerkannt, daß es außer und neben den begeisteten endlichen Wesen, den Menschen, auch unbegeistete wirklich giebt. Der Mensch selbst, die Krone der Schöpfung, ist zwar allerdings in sich eine Zusammenfassung jener niedern Sphäre, er trägt die Natur, das animalische und vegetative Leben zugleich in sich; allein dieses existirt doch auch außer und neben ihm in besonderten Gestalten fort. Es wird zwar gesagt, diese Besonderungen seien kein wahres Sein, sie haben für den unendlichen, absoluten Geist, der allein als Geist, d. h. in geistiger Freiheit, als reines Denken (eigentlich und zuletzt als die Philosophie selbst) — nur so — wahrhaft existire, nur die Bedeutung von Anschauungen und Vorstellungen; allein diese, in die Sprache der Psychologie übersetzten Benennungen ändern nichts an der Sache und bedeuten doch nur das Objectiviren und als Objecte Existiren des Absoluten in sich; denn sonst würde wiederum in der Philosophie selbst das vorstellende und reflectirende Denken, mithin die Verstandesansicht als solche, eine Berechtigung erhalten, die ihr von der Logik abgesprochen worden war, und von der Schule überhaupt heftig bekämpft wird.

Die Verlegenheit, in der wir uns hier befinden, wird ferner auch dadurch nicht aufgelöst, daß das, was vorhin nach der synthetischen Ansicht ein System genannt wurde, hier ein Proceß heißt. Der ganze Gesichtspunct, unter welchem das All betrachtet werden soll, ist somit aus dem Raume in die Zeit verlegt; das Ewige ist das Werden, die Weltgeschichte. Aber nur der Geist kann eine Geschichte haben, denn er ist Begriff, der das bleibt, was er (potentiell) war, indem er sich verändert und entfaltet. Hegel's

System sollte also doch auch der Natur, als der ersten Gestalt des Geistes, eine nicht bloß zweideutige Wahrheit zugestehen, da in der That auf dieser Wahrheit die ganze Fülle und Concretion des geistigen Daseins um so mehr beruht, wenn man eben diese Naturgestalten nur als Momente eines Processes betrachtet, und diesen Proceß selbst für das alleinige wahre und ewige Absolute, für die allein wirkliche Totalität ansieht.

Können wir nun auch jene synthetische Ansicht und ihre Verstandespyramide schon deßhalb nicht für befriedigend anerkennen, weil ihre Spitze immer wieder in die Basis einsinkt, d. h. weil in diesem scheinbaren Systeme die oberen und allgemeinen Begriffe für bloße Abstracta gelten, die als solche in der Natur der Dinge gar keine Realität haben — wie denn auch geschichtlich der Realismus in Nominalismus überging — sondern vielmehr nur als allgemeines Wesen im Einzelnen angetroffen werden, und weil bei dieser Ansicht „leider das geistige Band fehlt," die Natur der Copula ganz unberücksichtigt bleibt, worauf allerdings das Interesse aller Philosophie gerichtet ist, so können wir doch auch anderseits nicht absehen, wie mittels einer Methode, welche nicht nach dem fragt, was, sondern nur darnach, wie etwas wird, welche die Breite des unmittelbaren Daseins zum Grunde legt, aber davon abgeht, um sich in die innerste Natur des Seins zu vertiefen, und am Schlusse zu dem allgemeinsten Ausdruck dieser Natur gelangt — wie, sage ich, mittels derselben Methode umgekehrt wieder in die Breite des Daseins genetisch herabgestiegen werden könnte. Zu einer solchen Ausbreitung gehörte nothwendig ein Zerfällen, wie oben betrachtet wurde, eine Analysis und Synthesis in einem Sinne, in welchem sie jener Methode gänzlich fremd ist. Hegel hat einst gesagt, er wolle, wenn er nichts Nöthigeres mehr zu thun habe, wohl auch eine Schreibfeder deduciren. Es kann aber überhaupt nicht einmal die Frage aufgeworfen werden, wie weit diese Metaphysik ihre Kategorieen herabzuführen im Stande sei; sie führt überhaupt gar nicht in's Detail, sondern umgekehrt aus diesem in's Allgemeine. Und mehr ist auch nicht zu verlangen; es ist

keine Genesis in diesem Sinne von der Philosophie zu verlangen, die uns allerdings alle Genesis erklären soll, nämlich die Genesis des Gewordenen. Muß sie doch selbst auf ihre eigenen Gedankenbestimmungen warten, um das, was factisch hier im Geiste geschehen, beobachten und begreifen zu können!

Hiermit kommt aber allerdings ein Reich der Facticität zur Anerkennung, welches oft und lange genug von der Philosophie und zuletzt am schnödesten von der jüngsten Schule verkannt worden ist. Der Meister selbst macht nicht einmal den Versuch vom Schlusse der Logik aus, wo die absolute Idee im reinen Elemente des Denkens zu Stande gekommen ist, genetisch sie besondernd, bis in das einzelne Wirkliche herab zu steigen, sondern er setzt vielmehr die Wirklichkeit voraus als Object und beginnt nun an der Hand der Logik noch einmal von unten herauf zu steigen, wobei ihm denn natürlich das zum zweiten Male vorgefundene Unmittelbare wiederum zu Gebote steht. Daher der Vorwurf, den Schelling dem Hegel'schen Systeme macht, (Vorrede zu: Victor Cousin, über franz. und deutsche Phil. S. XV.) „Durch die seltsamste Hypostasirung oder Fiction wird dem logischen Begriff eine nothwendige Selbstbewegung zugeschrieben, die aber, als logische oder dialektische auch nur so lange vorhielt, als das System innerhalb des bloß Logischen fortging; so wie es den schweren Schritt in die Wirklichkeit zu thun hat, reißt der Faden der dialektischen Bewegung gänzlich ab; eine zweite Hypothese wird nöthig, nämlich, daß es der Idee, man weiß nicht, warum — wenn es nicht ist, um die Langeweile ihres bloß logischen Seins zu unterbrechen — beigeht oder einfällt, sich in ihre Momente auseinander fallen zu lassen, womit die Natur entstehen soll. Das Abbrechen der Idee, d. h. des vollendeten Begriffs, von sich selbst, ist eine Fiction, denn dieser Uebergang zur Natur ist nicht mehr ein dialektischer, sondern ein anderer, für den es schwer sein möchte, einen Namen zu finden, für den es in einem rein rationalen System keine Kategorie giebt, und für den auch der Erfinder selbst in seinem System keine Kategorie hat. Dieser Versuch, mit Begriffen einer schon weit entwickelten Realphilosophie auf den Standpunkt der

Scholastik zurückzugehen, und die Metaphysik mit einem rein rationalen, alles Empirische ausschließenden Begriff anzufangen, hat wenigstens gedient, auf's Neue zu zeigen, daß es unmöglich ist, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen." — Schelling also gesteht es zu und sagt es ausdrücklich, daß wir a priori die Natur nicht construiren können; Hegel thut dieß nicht; dennoch ist auch für ihn die Natur da, und nicht hinwegzuräumen, sie ist das Unmittelbare, zu dessen Anerkennung er zuletzt im Allgemeinen wieder zurückkommt, so jedoch, daß diese Form des Daseins zugleich als der Wahrheit nicht entsprechend gefunden wird.

Consequent der Grundansicht Hegel's, aber unwahr und nichtig ist es, wenn die Philosophie, in sofern sie sich die Wissenschaft überhaupt nennt, auch als solche wiederum nur Philosophie im engeren Sinne sein will. Aus der Hegel'schen Grundansicht folgt dieß allerdings, und liegt schon ausgesprochen in der Eintheilung des Systems selbst. Nachdem nämlich in der Logik die Wissenschaft der Idee an und für sich rein und unvermischt in absolut durchsichtiger Klarheit des Denkens vollendet worden, tritt ihr dieselbe Idee als Natur in objectiver Unmittelbarkeit als das Anderssein des in und für sich seienden reinen Denkens, als räumlich-zeitliches Außereinander, entgegen. Die zusammengefaßte, allein wirklich seiende Wahrheit aber ist das Dritte, der Proceß, die Philosophie des Geistes als die Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt. Eben deßhalb also, weil in der That und Wahrheit nichts ist als dieser Proceß, die ganze Welt nur dieser Vorgang, diese absolute Thätigkeit ist, ist consequenter Weise auch nichts wahrhaft und wirklich als die Philosophie, welche eben dieser Proceß der Vergeistigung selbst ist, wie er in Wahrheit sich verhält und nicht bloß scheint. Die Philosophie ist somit auch die einzige Wissenschaft, welche Wahrheit und absoluten Werth hat, alle andere Gelehrsamkeit bewegt sich im Scheine der unwahren Endlichkeit. — Ein Unbefangener wird nun ohne Zweifel alle diese Sätze für eben so unwahr als wahr erklären: für unwahr, weil das reine philosophische Wissen für sich allein

(dem Obigen zufolge) alles concreten Inhaltes, aller nur factisch und unmittelbar vorausgegebenen Grundlage ermangeln würde; für wahr aber in sofern, als ohne Denken überhaupt gar nichts zum Bewußtsein gebracht werden kann. Anstatt nun das ganze Reich der Wirklichkeit in jenen psychologisch-philosophischen Proceß einzufangen und zu beschränken, wird man sich die systematische Stellung vielmehr so denken: der Logik (in Hegel's Sinne), d. i. der Metaphysik oder reinen Ontologie, als dem Ansich der Wissenschaft, steht die empirische Wissenschaft in ihrer ganzen ausgedehnten Breite gegenüber; mit der Logik geht man an die Unmittelbarkeit des Daseins, das Gegebene, schlechthin Vorgefundene, um es zu durchdringen, zu erklären, zu begreifen; und diese begriffene Wirklichkeit nun ist die Realphilosophie als das Dritte, welches aber nicht bloß die Philosophie des Geistes, sondern das ganze Reich der Wirklichkeit, Natur und Geist in sich faßt. Diesem ganzen Gebiete der Wissenschaft aber steht — wenn einmal zum Behuf einer Eintheilung die Momente vorerst logisch abstract gefaßt werden sollen — das Gebiet des Seins gegenüber. Es versteht sich, nach allem vorher Gesagten von selbst, daß damit keine reale Scheidung aller dieser Gebiete unter sich gemeint sein kann, eines durchdringt vielmehr das andere und ist nur in und mit dem andern; jene logisch-abstracte Eintheilung sollte nur dazu dienen, auf eine Begriffsverwirrung aufmerksam zu machen, die nothwendig aus den Hegel'schen Prämissen hervorgehen mußte. Man ist in der That so weit gegangen, das Empirische, was auch im Hegel'schen System immer das Vorausgesetzte, und in der That das Material aller Realphilosophie bleibt, nachdem es logisch begriffen war, für keine Wahrheit mehr gelten zu lassen. Dieses Moment aber ist die Facticität. Ist nun die Wirklichkeit, wie sie da ist, in der That auch die concrete Wahrheit, so bleibt das Factische als solches, als unmittelbare Grundlage, wie sie ist und geworden ist, auch wenn dieses Geworden sein denkend begriffen wird, und verliert durch dieß Begreifen in der Idee um kein Haar an seiner eigenthümlichen natürlichen Seinsweise; auch in der Totalität des absoluten Geistes inbegriffen, darf das Natur=

sein in diesem Geistsein nicht wieder zur Lüge des einseitigen Idealismus werden.

Dürfen wir die Hegel'sche Logik als die Declaration des Absoluten, das Absolute aber als Gott betrachten, so hätten wir eine Enthüllung des Unendlichen in seiner Geistigkeit und geistigen Persönlichkeit, die auch dem gläubigen Sinne, der sie zu fassen vermöchte, nicht anders als willkommen, befriedigend und beruhigend sein könnte. Die niederen Kategorieen des Seins hätten dann eine phänomenologische Bedeutung für unser Bewußtsein unbeschadet ihrer objectiven. Das, was das Zurückstoßende daran ist, besteht nur darin, daß dieser reine, göttliche Geist auch die Welt sein soll, und nicht bloß auch, sondern lediglich sein, in ihr aufgehen, so wie die Welt in ihm aufgehen soll. Diese Identität, in welcher beide Momente einander decken, keine das übergreifende ist (so oft auch dieser Ausdruck vom Begriff gebraucht wird), diese in der Methode des absoluten Wissens begründete Identität ist es, welche auch im Systeme selbst die größten Schwierigkeiten und Widersprüche hervorruft. Hegel's Wahrheit und Wirklichkeit ist nur Geist, ihre Bestimmungen sind nur Gedanken; die Welt in Hegel's Sinne könnte nicht als materielle Welt mit mechanisch-chemischen Verhältnissen bestehen, sondern nur als Verstand und Vernunft in absoluter Beweglichkeit und Durchsichtigkeit des Denkens in eigentlicher und höchster Bedeutung. Es wäre da nur Gott, sei es vor der Weltschöpfung in ungetrübter Klarheit für sich selbst, sei es nach der Läuterung und Wiederverklärung der Schöpfung zu reiner Geistigkeit; kurz, es ist da nirgends dasjenige Sein, das die Welt als solche haben soll. Und demnach hat der Urheber dieses absoluten Idealismus den Begriff dieses weltlichen, ungeistigen Seins nicht vom Systeme der absoluten Wahrheit abzuhalten, er hat vielmehr den Geist in die Materiatur, die Wahrheit somit in die Unwahrheit einzuführen, bezwungen von der unmittelbaren Wirklichkeit, nicht umhin gekonnt.

Würde mit dem oben berührten „Uebergreifen" des Allgemeinen über das Besondere, was in Hegel's Schriften allerdings auch hin und wieder, im Ganzen aber weit selte-

ner als in denen seiner Schüler, zur Sprache kommt, — würde mit diesem reellen Uebergreifen Ernst gemacht, so wäre auch unausbleiblich damit das obige plus oder Positive, das Potenzielle Schelling's in die Methode und das System offen eingeführt. So liegt es allerdings auch darin, und Hegel ist selbst nahe daran, es anzuerkennen*), aber es bleibt ohne Wirksamkeit und Bedeutung für das Ganze, und bietet eben deßhalb einen Punct dar, von welchem aus — wie uns dünkt — die Philosophie überhaupt weiter geführt werden kann und muß. Es liegt allerdings im Systeme, sagte ich, aber so wie es jetzt ist, nur implicite, daß das rein Geistige, das über die Natur Uebergreifende ist; aber mit diesem Uebergreifen ist auch, wenn es streng genommen wird, das Fürsichsein der Geistigkeit als solcher, eine geistige Spitze oder Centralität im All, damit aber auch der Gegensatz dieses Geistigen zu seinem Andern, der Welt, in Wirklichkeit, mithin die Welt in demselben Verhältnisse für sich gesetzt, wie das Geistige an seinem Theile eine von dem Weltsein noch besonderte Wirklichkeit hat. Viele von Hegel's Schülern haben offenbar den Meister gar nicht anders als in diesem Sinne verstanden und berufen sich vorzugsweise auf den Doppelsinn des „Aufgehobenseins" der Momente in der Dialektik. Allein mit Unrecht. Seine Methode führt nicht aus dem vollendetsten Pantheismus heraus; denn sie statuirt vollkommene Aufhebung der Gegensätze in einander, mithin auch der Gottheit in der Welt und der Welt in Gott, somit aber, kein übergreifendes Princip, keine sich selbst zurückhaltende freie Potenz als solche im Subjecte der Thesis, nichts dahinter und in der Tiefe des Grundes; der Grund geht rein auf in der Existenz. Gottes Geistsein geht in der weltlichen, wenn nicht gar in der irdischen Geistigkeit, d. i. in dem menschlichen Bewußtsein, auf. Nimmt man aber daran Anstoß, daß Gott dann

*) Z. B. Logik. III. S. 44. Vergl. 56. 109. 287. Ferner Log. I. S. 41. Nur daß wir aus dem Satze: „das Positive ist das Allgemeine, die Negation allemal eine bestimmte," das Gegentheil von dem folgern, was Hegel, nämlich daß eben darinnen beide Momente einander nicht decken.



doch gar wenig, namentlich auch von andern Sternensphären wisse, und nimmt man deßhalb nicht nur in allen Sphären vernünftige, menschenähnliche Geschöpfe an, in deren Bewußtsein sich die Kenntniß jener Sphären concentriren, ja geht man, wie allerdings auch schon gesagt worden ist, noch weiter, und statuirt höhere Arten von Centralwesen, in denen das Gesammtbewußtsein der Gattung sich concentrire, — warum dann nicht auch ein allerhöchstes? Man wäre dann schon auf dem Wege, eine der Grundansicht gänzlich zuwider laufende Forderung anzuerkennen.

Doch es liegt nicht in meinem Plane, m. hochg. Hrn., mit dieser übersichtlichen Darstellung auch eine erschöpfende Kritik des letzten dieser Systeme zu geben. In der Reihe der vorhergehenden war allemal jedes später erscheinende zugleich die Kritik des vorhergegangenen; denn eine solche kann allerdings nur gegeben werden von einem höheren Standpuncte aus, den sich das philosophirende Bewußtsein der Gegenwart über die nächste Vergangenheit bereits errungen hat, nicht erst zu erringen bestrebt ist. Wir aber befinden uns jetzt noch in der Mitte des Kampfs. Die Unzulänglichkeit des Hegel'schen Systems wird fast allgemein gefühlt; nur ein kleiner Kern wortgetreuer Anhänger sucht es unverändert zu vertheidigen wider eine Schaar von Gegnern aller Art. Gefährlicher, als jene äußern Feinde, die uns nur der Unverständlichkeit und der pantheistischen Resultate wegen hassen, möchten ihm die eigenen Schüler werden, welche es, der inneren Schwächen kundig, mit den Waffen seiner eigenen Dialektik bekämpfen.

Im Allgemeinen stehen die Angelegenheiten so: Als erklärte Feinde der ganzen speculativen Richtung, welche die Philosophie seit Fichte genommen hat, mithin des Pantheismus und der Methode desselben, sowohl der intellectuellen Anschauung Schelling's als der Dialektik Hegel's — als solche sind in neuester Zeit die Herbartianer aufgetreten, und wenn es gilt, Partei zu ergreifen, möchte sich wohl der größte Theil der früheren Kantianer immer noch lieber zu diesen als zu jenen, den Speculativen, schlagen, die unter sich selbst wieder in mehrere Parteien zerfallen, unter wel-

chen man Hegelianer, Neuschellingianer und eine dritte vermittelnde, in sich selbst aber wieder sehr mannigfaltig schattirte Partei unterscheiden kann. Die letzte nämlich besteht im Allgemeinen aus solchen Denkern, die in Schelling's Ideen zwar einen vollwichtigen Gehalt von Wahrheit anerkennen, mit Schelling's Methode aber, denselben zu Tage zu fördern, wenigstens in der früheren Formlosigkeit unzufrieden, zu diesem Zwecke die Hegel'sche Dialektik, aber auch diese nicht ohne mehr oder weniger Modificationen herüber nehmen. Mit dieser hoffen sie den dialektischen Zauberkreis Hegel's selber durchbrechen und über die trostlosen Resultate des kahlen Pantheismus und der allgemeinen Sterblichkeitslehre aller endlichen Persönlichkeit hinaus in ein Gebiet höherer Wahrheit, nämlich der Persönlichkeit und Freiheit, vordringen zu können. Die pantheistischen Ansichten werden hierbei auf das Mannigfaltigste, größtentheils aber doch nach der oben im Allgemeinen skizzirten Weise, so modificirt, daß einestheils zwar nicht eine entschiedene Außerweltlichkeit und reelle Ausgeschiedenheit des göttlichen Wesens von dem Wesen der Welt, anderseits aber doch eine Verschiedenheit der göttlichen Persönlichkeit von den endlichen Dingen aufgezeigt wird, mit welcher sich die christliche Ansicht vertragen zu können scheint. Weder die Zeit erlaubt es, noch ist es meine Absicht, in eine nähere Darstellung oder gar in eine Kritik der Leistungen unserer Zeitgenossen einzugehen; denjenigen, welche hierüber Belehrung suchen, schlage ich eine Schrift des jüngeren Fichte vor: Ueber Gegensatz, Wendepunct und Ziel heutiger Philosophie, Heidelberg 1832, und zur Vervollständigung die übersichtliche Darstellung der neuesten philosophischen Schriften, welche Reinhold d. j. in den ersten Blättern der Halleschen Literaturzeitung vom Jahre 1836 gegeben hat.

Am wichtigsten scheint uns bei allen diesen mehr oder weniger selbstständigen Leistungen das zu fast entschiedener Anerkenntniß hindurchbrechende Bewußtsein, daß das Grundgebrechen des Hegel'schen Systemes *in einer Verwechselung der Form mit dem Inhalte, oder in einer gänzlichen Aufhebung, d. i. Vernichtung des Inhaltes in leeren Formen* bestehe. Hierin ist man

unter den Nichthegelianern so gut wie einverstanden, obschon man es bei weitem weniger über die Frage ist, ob die dialektischen Formeln und Begriffe nur für menschlich-subjective Denkgesetze, die Nothwendigkeit des dialektischen Fortganges für bloß subjective Schranke und Eigenheit, oder ob diese zunächst subjective Denkform und Bewegung auch zugleich für die Gestaltungsnorm alles Seins und Wesens der Welt, für allgemeine objective Naturnothwendigkeit — für existenzielle Vernunft gelten könne. Ohne diese letzte Ansicht kann freilich die speculative Philosophie überhaupt nicht bestehen, nur unterscheidet sich, wie gesagt, die jüngste Speculation von der früheren Schelling'schen und der Hegel'schen auf's Bestimmteste dadurch, daß sie in allen diesen Formen einen absoluten Inhalt, ein Wesen voraussetzt, welches als Grund aller Thätigkeit absolut selbstthätig, mithin frei, geistig und, wie man es jetzt näher ausdrückt, absolute Persönlichkeit ist.

Ohne der Selbstständigkeit mehrerer jüngst empor gekommenen Denker zu nahe zu treten, muß doch bemerkt werden, daß auch hierin, historisch betrachtet, dem Meister Schelling die Priorität der Idee, wenn auch nicht — so viel bis jetzt bekannt ist — der Ausführung gebührt. Jene Idee nämlich liegt unverkennbar schon in der oft genannten Abhandlung über die menschliche Freiheit — leider nur in einem fast undurchdringlich mystischen Schleier, und verwachsen mit Nebenbeziehungen auf gewisse Dogmen der positiven Religion, welche mit jener platonisirenden Ansicht, die oben geschildert worden ist, und mit der Philosophie der Geschichte oder geschichtlichen Philosophie des Meisters auf's Innigste zusammenhängen. Charakteristisch aber ist es jedenfalls, daß Schelling diese seine spätere Richtung vorzugsweise das System der positiven Philosophie der Freiheit nennt, zum Unterschied von dem Hegel'schen, welches er als das der rationalistischen Nothwendigkeit bezeichnet.

Daß und warum die Hegel'sche Schule behauptet, im Besitze der absoluten Methode, und mittels dieser der absoluten Erkenntniß zu sein, haben wir oben nachgewiesen. Indessen dürfen wir uns doch von solchen Versicherungen nicht irre machen lassen, um so weniger, da die meisten Jünger

derselben neuerdings selbst von der Schroffheit nachzulassen scheinen, mit welcher anfangs ausgesprochen wurde, „daß das System das absolut letzte, unverbesserliche sei." Jeder Philosoph von wirklicher Bedeutung und Originalität seit Thales bis Hegel hat wohl die Ueberzeugung gehabt, daß er „dem Bau von Ewigkeiten" mit seinem Systeme den Schlußstein aufgesetzt habe, und immer ist es doch nur der Stein gewesen, von dem es heißt:

— — — — „Glaubt er ihn aber
Schon auf dem Gipfel zu drehn, da mit einmal stürzte die Last um,
Hurtig hinab mit Gepolter entrollte der tückische Marmor."

Ueberblicken wir noch einmal aufmerksam und möglichst unbefangen den Gang der Philosophie — auch nur der neuesten seit Kant — in ihren stets erneuten Wendungen, so muß es sich uns fast aufdrängen, daß eben dieß nach entgegengesetzten Seiten Aus- und Wiedereinlenken, dieses Schwanken selbst einen nicht gehörig gekannten Grund haben müsse, der so wie Bedingung ihres Fortschreitens, so auch die Ursache ihrer stets einseitigen Extravaganzen sei. Gleich im Anfange habe ich, wie man sich erinnern wird, die Systeme in zwei von Kant aus divergirende Reihen gestellt, so daß einerseits Jacobi und entschiedener noch Herbart, anderseits Fichte, Schelling und Hegel zu stehen kamen. Der Grund dieser Dichotomie lag nach meiner Ansicht darin, daß diese beiden Parteien das Absolute, d. h. gleich das erste unentwickelte Princip der Philosophie, jede von einer andern Seite faßte. Sehe ich recht, so hat sich einerseits in Herbart, anderseits in Hegel durch eine diesen Denkern nicht genug zu dankende Consequenz das Resultat dieser Einseitigkeiten so deutlich und unumwunden herausgestellt, daß man eben darin die Einseitigkeit erst recht erkennt und in ihr zugleich den Grund, warum keine von beiden Richtungen zu einem befriedigenden Resultate führen konnte. Schon durch Kant war der Riß geschehen, aber die beiden Hälften waren in einem Systeme noch einander gegenüber stehen geblieben; man hatte noch eine Duplicität, ein Sein (das Ding an sich) und außerdem das Denken; wenn auch in dieser Gestalt unvermittelt und ebendeßhalb unbefriedigend

— so war doch da, was man suchte, und daher wenden sich noch jetzt so Viele fast instinctmäßig zurück zum verlassenen Kriticismus. Aber mit Kant, sage ich, war auch der Riß geschehen; consequent durchgeführt, konnte sein System nur auf Kosten des Realismus sich in Idealismus ausbilden; denn er hatte von dem Ding an sich, d. h. vom Seienden im Gegensatze zum Denken, gar wenig oder nichts Erkennbares, ja nicht einmal Denkbares mehr übrig gelassen; er hatte nicht etwa nur das objective Sein als etwas schlechthin Unerkennbares bezeichnet, sondern auch das subjective, die Seele, als ein bloßes Abstractum dargestellt.

Fichte wurde also consequenter Weise ein Kantischer, d. h. transscendentaler Idealist. Seiner Wissenschaftslehre, d. i. seiner theoretischen Philosophie nach, gab es nichts Unmittelbares und überhaupt für die Philosophie nichts, als subjective Thätigkeiten. Man denkt bei dem Fichte'schen Idealismus insgemein nur daran, daß ihm die äußerlichen Objecte, die Nichtiche, für bloße vom Ich selbst erzeugte Bilder und Gedanken galten; man muß sich aber besonders daran erinnern, daß das Fichte'sche Ich selbst nur aus Thätigkeit bestand, ohne einen substanziellen Kern; es war ihm bloß Selbstbewußtsein, eine Concentration intellectueller Thätigkeiten, und jedes substanzielle Sein sollte eben nur als Thätigkeit und Denken, als Gedanke und als Gesetz des Denkens begriffen werden; somit hatte er innerlich und äußerlich den letzten Rest des Kantischen Dinges an sich hinweggetilgt.

Diesem Idealismus gegenüber trat Jacobi mit der Behauptung auf, daß ein reales Wesen, nur nicht unmittelbar wahrnehmbar, aber sich uns immerdar offenbarend, in und außer uns existire. Er hielt sich also vorzugsweise an die andere Seite der Kantischen Darstellung, an das Ding an sich, und dieß war ihm die Hauptsache, denn es verbarg die Fülle alles Werdenden. Herbart faßte diesen Begriff unter der Kategorie der Substanz oder des Seienden noch bestimmter auf und zeigte durch eine consequente Ausführung, was sich damit anfangen ließ. Der Begriff der Substanz aber, streng aufgefaßt, ist der Begriff des schlechthin Seienden, des ewig unveränderlich Einfachen, auf sich selbst Beruhen-

den, nicht Geschaffenen, noch Schaffenden; es ist der Begriff des außer allem Wechsel wandellos in sich Beharrenden, das reine Gegentheil von allem Werden, aller Veränderung, Bewegung, Leben. Eben deßwegen konnte dieses System auch durch seine Theorie nicht zu der Idee des Grundes, der Selbstentwickelung, der lebendigen Freiheit und Schöpfung hindurchdringen. Selbst die Vielheit der Substanzen nahm es bloß empirisch auf und an.

Fanden wir also bei Fichte den Grundsatz ausgesprochen: Alles ist Denken, Bewußtsein, Thätigkeit, Leben und praktische Freiheit, nirgend ist ein substanzielles Sein, so fanden wir bei Herbart im Grunde das directe Gegentheil von diesem Allen: nirgend ist reale Thätigkeit, Bewegung und Leben, sondern Alles war und ist, wie es ist, von Ewigkeit her reines Sein, unveränderliche Substanz. Bezeichnen wir nun als den Grundbegriff dieses Systems den der Substanz, — und so möchte es wohl dem gewöhnlichen Denk- und Sprachgebrauche nach für die Meisten am einleuchtendsten bezeichnet werden — so können wir das Fichte'sche Princip dagegen mit absoluter Thätigkeit, Thun, Actualität bezeichnen.

Schelling nun, der anfangs ganz auf Fichte's Seite stand, sah alsbald die Einseitigkeit ein, daß ein einziges für sich stehendes Wissen der Wahrheit ein wahrer Widerspruch sei, daß vielmehr im Begriffe der Wahrheit und des Wissens selbst schon liege, daß diesem auch etwas entspreche, was gewußt werde, der Subjectivität eine Objectivität. Um dieser Idee der Wahrheit willen mußte nun aber auch das Wissen dem Gewußten g a n z entsprechen; es mußte ganz mit ihm zusammenfallen und als identisch gefaßt werden können. Diesen Satz gewann Schelling hauptsächlich aus der praktischen Philosophie Fichte's, wo das Thun nicht mehr bloß als immanentes Denken, sondern als wirkende Thätigkeit, als Productivität in Zeit und Raum gesetzt worden war. Schelling also faßte das Nichtich gleich dem Ich als wahres Subject, d. h. aber nicht als Substanz, sondern beide nur als Thätigkeit, die gleichsam aus zwei Contrapuncten mit einander in Wechselwirkung geräth. Schelling stellte also

gar nicht die beiden Kategorieen des absolut Seienden oder der auf sich selbst beruhenden Substanz, und des absoluten Werdens oder — abstract ausgedrückt — des absoluten Grundes einander gegenüber, um sie als unterschiedene Momente in einem absoluten Wesen zu verbinden, sondern das Doppelte, was sich gegenüber stand, und was er in Eins zurückführte, war die reale und die ideale Thätigkeit; also beiderseitige Thätigkeiten waren ihm im Grunde Eins und Dasselbe, nämlich das Absolute. Auch bei Schelling haben wir es, wenigstens in der früheren Gestalt seiner Philosophie, lediglich mit Thätigkeiten zu thun; das Substanzielle ist nicht mit dieser absoluten Thätigkeit im Princip verbunden, aufbewahrt oder, mit Hegel zu reden, aufgehoben, sondern es ist vielmehr in dieser Thätigkeit ausgelöscht worden; die Kategorie des absoluten Grundes wurde nicht wahrhaft in die Substanz verlegt, sondern an die Stelle der Substanz wurde der absolute Grund gesetzt; ein zunächst noch zweideutiger Ausdruck, da es noch darauf ankam, ob sich dieser Grund für sich als das Positive erhalten werde oder nicht. Daher lassen auch die verschiedenen Ausdrücke, die er nach einander für das Absolute gebraucht hat, die Wahrheit zweifelhaft; denn er hat das Absolute nicht nur absolutes Leben, Bewegung, Wollen, Vernunft genannt, sondern sein gewöhnlichster Ausdruck war und blieb Subject-Object, welcher letztere Ausdruck allerdings auf jenes vermißte Substanzielle hindeutet; auch kann man sagen, daß der Geist des Schelling'schen Systems überall ein solches Substanziell-reales meine und im Hintergrunde habe; ja auch dieß muß man zugeben, daß seine Methode, in sofern sie von der Hegel'schen abweicht, nur darum abweiche, weil sie ein solches substanzielles oder positives Wesen voraussetze, von dem Schelling selbst — aber freilich im Widerstreit mit sich selbst — an einzelnen Stellen fast unwillkührlich, z. B. in der Abhandlung über die menschliche Freiheit, einräumt, es sei dasjenige, was sich mit aller Anstrengung des Denkens nicht ganz auflösen lasse u. dergl.; — allein die Unbestimmtheit der Ausdrücke gestattete hierin ein unwissenschaftliches Schwanken, und am Ende, im Resultate des Ganzen, verschwand doch zuletzt Alles,

was man sich, wie ich schon früher sagte, als das Wesen gedacht hatte, dem die Vernunft inwohne; es blieb eben nur, wie bei Hegel, ein Gesetz, eine allgemeine Wirkungsweise oder Naturnothwendigkeit, die auf den ersten Blick als ein leeres Abstractum anerkannt werden würde, wenn sie nicht zu ihrer Erfüllung oder ihrem Substrate die Selbstthätigkeit, das absolute Leben, mit andern Worten: das praktische Moment hätte. Dieses praktische Moment aber, was ist es an sich? Es ist durch und durch eben nur jenes absolute Thun und Leben = Denken.

So wird es, wie ich meine, nicht nur begreiflich, sondern auch völlig natürlich und consequent erscheinen, wenn Hegel an die Stelle der ihr Gesetz in sich selbst tragenden absoluten Vernunftthätigkeit mit einem Worte den Begriff oder die Idee setzte, woraus dann wieder eben so consequent der neuerdings von Schelling selbst perhorrescirte Rationalismus oder die absolute Nothwendigkeit folgte, welche der absolute Begriff oder die an sich selbst geknüpfte reine Vernunft, oder das sich selbst erfüllende absolute Gesetz an und für sich selbst ist. Wie könnte auch sonst bei Hegel der absolute Proceß, das ewige, unerschöpfliche rastlose Werden, als die Wahrheit von Allem, als das wahrhaft Absolute selbst aufgestellt werden?

Der Gegensatz, um den es sich jetzt in der Philosophie handelt, ist nicht mehr Realismus und Idealismus. Realismus und Idealismus sind zusammen — weil sie unter dem gemeinsamen Begriff der absoluten Thätigkeit begriffen worden sind — auf die eine Seite getreten; der Gegensatz ist ein höherer; nämlich der des Positiven und Negativen, der Thätigkeit und der Substanz, oder der Substanz und Form; denn es kommt bloß darauf an, daß man Thätigkeit als die Form des in ihm Thätigen begreife, um sich dieses Gegensatzes bewußt zu werden. Idealismus — wenn man das Wort noch gebrauchen will für ein System, welches jene Substanz nicht anerkennt — kann nichts Anderes bedeuten, als jenes System der absoluten Bewegung, welches in sich freilich wieder einen Gegensatz, aber nur den des Praktischen und Theoretischen, oder der realen (raum-zeitli-

chen) und intellectuellen Thätigkeit und Bewegung hat. Es ist also ein System der absoluten Actualität, oder des Dynamismus, wie wir es oben versuchsweise schon bezeichnet haben, einer Bewegung ohne ein sich Bewegendes, eines Lebens (Infinitiv) ohne ein Lebendiges, eines Seins ohne ein Seiendes.

Ich sage: eines Seins ohne ein Seiendes (εἶναι ohne ὄν); denn gerade dieses Wort: Sein, scheint die Schuld des Mißverständnisses zu tragen, indem es dasselbe einschließt und verhehlt. Sein, als Infinitiv des Zeitwortes, drückt, wie schon früher bei Herbart's System bemerkt wurde, gar nicht das aus, was hier gemeint ist, sondern nur den Zustand, die Art und Weise dieses Gemeinten; es ist die Position desselben, das Hingestelltsein, oder vielmehr das Dastehen desselben in der Wirklichkeit oder auch im Bewußtsein. Eben deßhalb konnte die eine Partei sagen: das Sein für sich sei gar nichts, sondern nur dasjenige sei, von dem man sagt, es sei. Was ist denn nun aber dieses Was? Eben dasjenige, was wir durchaus mit keinem Zeitworte — Sein, Leben, Wollen, Wirken — auch nicht mit den abstracten Hauptwörtern: Thätigkeit, Wille, Vernunft, Bewußtsein u. s. f., sondern eben nur mit einem Begriffe bezeichnen können, der das vermißte und oben näher bezeichnete Positive zugleich mit einschließt: das Seiende, Thätige, Lebendige — das Wesen oder die Substanz, wenn wir bei diesem Worte bleiben wollen; es bedeutet den Inhalt, so wie jene Ausdrücke alle nur Formen bezeichnen; es ist also auch ein ganz anderes Was oder Ansich darunter gemeint, als das Herbartische, welches das Seiende nur unter einer und zwar der abstractesten Bestimmtheit, also wieder nur eine Form, absolut gesetzt, sein kann.

Ein absoluter Inhalt aber muß gesetzt werden, sobald man alle Kategorieen und namentlich auch die des Seins und des Begriffs selbst als Formen begriffen hat; denn eine Form kann nie als für sich seiend, allein, leer, absolut gedacht werden, noch in der Wirklichkeit existiren; sie fordert einen Inhalt und ist selbst nur für, an oder in demselben; ich sage in demselben, als Bestimmung, Qualität, oder wenn

man will: Negation; sie ist das Negative, welches ein Positives voraussetzt. Hegel sagt zwar, das Positive sei nichts, als das negirte Negative; dieß ist richtig, wenn von dem Begriffe des Positiven oder von der Art und Weise, wie wir diesen Begriff denkend bilden, die Rede ist. Allein hierin liegt überhaupt ein πρῶτον ψεῦδος des Systems, wie früher schon genauer nachgewiesen worden ist.

Diese Verwechselung der Form und des Inhalts aber hat sich seit Fichte in der Metaphysik eingeschlichen; denn dieser suchte ein absolutes Formalprincip der philosophischen Gewißheit — nicht ein reales des Universums —; jenes aber liegt allerdings in der absoluten Thätigkeit des Ich, denn nur diese ist sich, dem Denken selbst, das Unmittelbare und ist es selbst. Wenn nun aber das Denken, diese absolute Thätigkeit, nachdem es sich völlig mit sich selbst verständigt, sich selber nur als die eine Seite, aber nicht als das ganze Absolute, anerkennt, so weiset es eben dadurch über sich selbst hinaus, oder, was eben so viel ist, es erkennt in sich Gedankenformen als nothwendige und wahre, dem Sein entsprechende an, die nicht die des abstracten Denkens in engerer Bedeutung allein sind; durch diese aber wird hinwiederum auch die Wahrheit eines Seins anerkannt, das sonst ganz verschwinden würde; der Weg, den das Denken eingeschlagen, bleibt also zwar der einzig richtige, nämlich durch Denken über die Annahme, daß das Denken selbst das einzig Absolute sei, hinaus zu kommen, aber es muß auch nun wirklich über sich hinausgehen, und nicht in jener Befangenheit in sich verharren. Hegel selbst erkennt die ganze Sphäre der Logik in gewissem Sinne, als eine subjective an, nämlich als die des Denkens rein an sich selbst und auf sich bezogen; als solche steht sie der Natur und Geistesphilosophie gegenüber. Die Sphäre des reinen Gedankens setzt also auch bei ihm eine andere, zwar nicht jenseitige, sondern immanente, aber doch dem Denken als solchem andere, niedere Sphäre des **Seins** voraus, und sollen nun auch die Formen dieses niederen Daseins zu ihrer relativen Berechtigung innerhalb der Metaphysik kommen, so wie sie derselben vorausgesetzt und am Ende derselben auch wieder anerkannt wer-

den, so darf jener positive Inhalt gleich anfangs nicht von dieser Wissenschaft ausgeschlossen werden, welche, wie die Metaphysik, den Anspruch macht, die Wirklichkeit zu erklären und darzustellen. Gerade nur in diesem Momente, dem Inhalte oder Seienden, dem Positiven, liegt der Quell des Lebens, die Macht und Kraft der Bewegung, nicht in der leeren Form, dem Sein, für sich, abstract betrachtet. Man macht den größten Fehler, den Hegel selbst überhaupt rügt, wenn man mit dieser Abstraction, dem formellen Sein, etwas für sich allein anzufangen gedenkt; und macht man diesen Fehler gleich im Princip, was soll im Fortgange aus dem ganzen Systeme werden? Was daraus wird, hat das Hegel'sche System zur Genüge gezeigt: ein reiner in sich selbst lebendig sein sollender Mechanismus leerer Begriffe, eine Symphonie, die sich selbst im luftleeren Raume, d. i. im leeren Sein, spielt, oder ein Weltgebäude, was aus lauter gegenseitigen Verhältnissen, Spannungen, Bestimmungen besteht, ohne ein Etwas, das sich spannt, bestimmt u. s. w.; denn das Hegel'sche Etwas, obschon es etwas Solides zu bedeuten scheint, ist dennoch auch nur ein mit nichts gefüllter Ballon.

Doch es ist hier nicht der Ort, diese Ansicht tiefer zu begründen. Für begründet auf allerlei Weise im Bewußtsein der Zeitgenossen kann sie an sich schon gelten. Für einen Theil derselben genügt es, diese Wahrheit auch nur äußerlich hinzustellen, für einen andern würde die ausgeführteste und abstracteste Behandlung kaum überzeugend sein, indem man uns, vom Hegel'schen Standpuncte aus, doch nur eines Rückfalls in die alte Reflexionstheorie und in das objective Sein beschuldigen wird — worüber wir eben durch Hegel selbst am meisten hinausgekommen zu sein glauben. Wenn hier unumwunden ausgesprochen wird, daß die Lehre von der Positivität oder — falls man diesen Ausdruck verständlicher findet — der Substantialität des Seienden mit Abstreifung ihrer Einseitigkeit — womit sie allerdings aufhört, die Herbartische zu sein — und die Fichte-Schelling-Hegel'sche absolute Thätigkeitslehre zu einem Systeme verarbeitet, aber keine von beiden bis zum Verschwinden ihres Grundbegriffs

in der andern aufgelöst werden dürfe, und daß dennoch diese Verschmelzung zur Gestalt eines Systemes in streng wissenschaftlicher Form geschehen müsse; — so wird dieß freilich zur Zeit noch Vielen parador und synkretistisch erscheinen; allein wir berufen uns auch hierbei ausdrücklich auf etwas noch künftig zu Leistendes, und stellen diese Ansicht zur Zeit bloß auf als die eines auf historischem Wege gewonnenen Bewußtseins von der Einseitigkeit des bisherigen Princips der Philosophie überhaupt.

Indem ich nun in Bezug auf alles Dasjenige, was zur nähern Andeutung der Methode einer wahren Realphilosophie, die sich jedenfalls mehr nach der von der jüngeren Schelling'schen Schule, wenn auch nicht mit allgemeiner Uebereinstimmung aufgestellten und befolgten, doch angestrebten Methode, als nach rein Hegel'scher, gestalten müßte — indem ich in Bezug hierauf theils an das früher Gesagte erinnere, theils Vieles unterdrücke und zum Schlusse eile, wage ich nur noch, auf einen einzigen Punct hinzudeuten, der, wie mir scheint, in den bisherigen Systemen seine wahre Entwickelung gar nicht finden konnte. Nur einer wahrhaften Realphilosophie, die ihren Gesammtgegenstand nicht überhaupt gleich von vorn herein als das absolute Werden, sondern als das ewig Seiende und Bleibende im Werden bestimmt, nur einer solchen wird es möglich sein, auch das Princip der Einzelheit des Seienden oder der Individualität des Endlichen mit allem Ernste und in voller Wahrheit festzuhalten. Die Kategorie der Verendlichung, welche erfahrungsmäßig die des Wirklichen ist, ist im Hegel'schen Systeme, wie mir scheint, gerade so empirisch aufgenommen, wie im Herbartischen, nur daß es in jenem, aus Furcht vor der „schlechten Unendlichkeit," bei einer wahrhaft schlechten Endlichkeit bleibt. Die Möglichkeit eines wahrhaft für sich seienden Endlichen kann nie in einem Systeme gegeben werden, welches überhaupt bloß mit leeren Bestimmungen und reinen Bewegungen zu thun, und so wie überhaupt, so auch im Endlichen kein wahres ὄν hat, welches die Stelle des absoluten Subjects verträte.

Daher — um es kurz zu sagen — die anerkannte Un-

möglichkeit, mit Hegel's Methode oder vielmehr mit dem, was ihm das Realprincip und die reale Erfüllung seines ganzen Gedankenorganismus ist, auf eine wahrhafte Unsterblichkeitslehre, d. h. persönliche Fortdauer, zu kommen. Besteht dieses unser ganzes Dasein, als das unsrige, nur in dieser zeitlichen, momentanen Bestimmtheit einer Gedankenbewegung des absoluten Denkens, so wäre unsere Persönlichkeit auch nur eine transitorische, mithin unwahre, sie wäre nur jene allgemeine Natur- oder Geistesthätigkeit, die sich zur Zeit in uns, wie in einen Knoten, verschlungen hätte, aber einer sichern Auflösung wieder entgegen eilte. So möchte sich denn leicht nachweisen lassen, daß die Idee der Persönlichkeit und der mit ihr verbundenen Freiheit, Selbstständigkeit und der Möglichkeit des Bösen nur auf der Wahrheit und Ewigkeit eines substanziellen Wesens in uns beruht, das wir auch gläubig gemeinhin mit dem Ausdruck bezeichnen, daß wir göttlichen Geschlechts, daß unser Geist ein Funke der Gottheit, d. h. eben der sich ewig gleichen, selbstständigen, ungeschaffenen und unvergänglichen Ursubstanz ist, von deren Vorhandensein in uns das Selbstbewußtsein Zeugniß giebt, deren Offenbarung es ist — die aber nicht das Selbstbewußtsein oder actuelles Wissen selbst ist. Man hat diesen einfachen Satz bloß deßhalb mit so vielen Schwierigkeiten umgeben, weil man das Wesen durchaus als das Wirken gedacht wissen wollte, und dieß wollte man, um von dem andern Extrem, der absoluten todten Substanz und Atomistik loszukommen, bei der freilich unser Denken eben so wenig, wie bei dem andern Extrem, Befriedigung finden kann.

Es ist merkwürdig zu sehen, wie sich diejenigen abmühen, welche sich nicht von der Hegel'schen absoluten Bewegung losmachen, und mittels dieser Dialektik doch eine Unsterblichkeitslehre des menschlichen Bewußtseins hervorkünsteln wollen. Ist mein Ich nur Bewegung und Thätigkeit, beruht meine Persönlichkeit nur auf der Dauer dieses thätigen Denkens: ich bin ich — so kann, so werde ich mich auch einmal selbst vergessen; diese Thätigkeit, dieses irdische Denken und Thun, wird sicher einmal stillstehen, die Bewegung aufhören. War ich nun nichts als Denken, Wollen Bewe-

gen, so bin ich nicht mehr, sobald dieser Lebensmechanismus stockt, und mit dem letzten Gedanken, mit der letzten Bewegung des Ausathmens muß Alles aufhören, was seinem Wesen nach nur Gedanke und Bewegung ist. Eine genügende Unsterblichkeitslehre — in welcher freilich das Selbstbewußtsein stets als der Beweis und als die Bethätigung eines in sich selbst real zum Für-sich-bestehen gekommenen Sein geltend gemacht werden muß — eine solche Lehre muß also immer auf der Voraussetzung jenes positiven Momentes im Ich beruhen, und wird nicht eher ausgearbeitet werden können, als bis man sich der Einseitigkeit einer völlig substanzlosen Beweglichkeit völlig bewußt worden ist.

Gesetzt nun aber — wir nehmen dieses hier ausdrücklich nur noch **precario** an — es gelänge der Beweis, oder die persönliche Fortdauer müßte auch nur überhaupt als Postulat gelten, so gestaltete sich auch somit und dadurch die Ansicht und Bedeutung von dem religiösen Momente im Systeme ganz anders.

Ist nämlich, wie auch die Hegelianer behaupten, der Inhalt der christlichen Lehre wirklich das Höchste für menschliches Wissen und Thun, so ist eben damit auch die dem Allgemeinen — hier dem unendlichen Geiste — gegenüberstehende individuelle Persönlichkeit des vernünftigen endlichen Wesens, des Menschen, gesichert und verewigt; mit der Religion diese, und diese mit der Religion. Dieß geht selbst aus Hegel's System unwidersprechlich hervor. Nach Hegel wird auf einer höheren Stufe geistiger Ausbildung dieß religiöse Bewußtsein, welches sich die Gottheit noch objectiv, außer sich und verschieden von sich selbst vorstellt, aufgehoben in dem philosophischen Bewußtsein der Identität, d. h. die Religion geht über in Philosophie, nämlich in die Identitätsphilosophie des absoluten Bewußtseins der Einheit des Alls, der Gottheit und Welt, des Unendlichen und Endlichen. Die Religion als solche, oder das Wissen und Glauben in Form der Religion, soll und wird also dem wahrhaften Wissen oder dem Wissen in Form des Wissens Platz machen, die Religion von der Philosophie verdrängt werden, oder sich in diese aufheben, sobald das Bewußtsein im In-

dividuum eintritt, daß seine individuelle Persönlichkeit nur als verschwindendes Moment im Absoluten gesetzt und in Wahrheit als unwesentlich und unangemessen fallen zu lassen sei. Wir kehren, im Vertrauen auf die noch zu rettende Unsterblichkeit, diese Sätze um. Eine Philosophie, welche dem Individuum seine Persönlichkeit und Zukunft als eine ewige sichert, und einem Allgemeinen, Unendlichen gegenüber die relative Freiheit und Selbstständigkeit des Endlichen befestigt — eine solche Philosophie, die den Pantheismus im schlechten Sinne des Wortes aufhebt und mithin die Unsterblichkeit des Individuums auch schon im zeitlichen Bewußtsein des Individuums begründet, begründet auch zugleich das religiöse Bewußtsein in demselben, und zwar nicht als aufzuhebende, nur zeitliche Anschauungsweise, sondern — und nur so erst — als volle, ewige, unabänderliche Wahrheit. Wenn die Identitätsphilosophie je dahin gelangen könnte, die individuelle Fortdauer der Personen zu erweisen, so hätte sie sich in ihrer Grundveste selbst zerstört, denn sie hätte den Grund- und Schlußstein ihres Systems, die volle Wahrheit im absoluten Identitätsbewußtsein selbst aufgehoben. Ist nun schon eine solche Philosophie mit sich selbst im Widerstreite, sobald sie jene Lehre der Religion in sich aufzunehmen sucht, so ist sie es schon aus diesem Grunde noch viel entschiedener mit einer Religion selbst, deren wesentlichster Punct die Unsterblichkeit, ein künftiges, nicht irdisches Geisterreich und deren höchstes Symbol der Auferstandene ist.

Was an die Stelle des religiösen Moments, der eigentlichen Ehrfurcht vor dem Heiligen, treten könnte, wenn der Inhalt der Religion sich im Bewußtsein eines Zeitalters zur Identitätsüberzeugung gestaltet hätte, dieß hat sich an der barocken Erscheinung des St. Simonismus, einer Art von Vergötterung der abstracten Staatsform und heiliggesprochener Industrie, also der platten Naturnothwendigkeit des Erwerbes von Subsistenzmitteln für dieses leibliche Dasein, ausgesprochen. In Frankreich gohr diese Erscheinung factisch unter dem Volke aus, während die Theorie dazu im Hegel'schen Pantheismus und in Hegel'schen Staatsvergötterungslehren unter den Deutschen zum Glücke nur in Büchern zum Vor-

schein kam, aber auch hier gerade gleichzeitig mit dem hitzigsten Kampfe der destructiven und conservativen Parteien, welche von einer Rechtsphilosophie, deren Grundlage das in der Zeit zum Bestande Kommende ist, auf gleiche Weise begünstigt werden. Auch dieses ist ein Zeichen des Culminirens dieser Ideen, die durch unseren Zenith gegangen sind. Eben so bedeutsam und erfreulich aber muß es scheinen, daß dagegen in der allerneuesten Zeit die Untersuchung über die persönliche Fortdauer nach dem Tode, so wie die Anerkennung individueller Persönlichkeit im Staate einer abstracten Macht gegenüber wieder mit Interesse hervorgezogen worden ist und verhandelt wird. Wird dieses Interesse auch noch nicht durch die ersten Leistungen sogleich vollkommen befriedigt, so ist doch schon dieses wiedererwachte Bedürfniß einem gesunden Vernunftinstincte, oder — wollten wir hier in Hegel's Sprache reden — einer neuen, im Weltgeiste sich selbst offenbarenden Ahnung und tieferen Selbstbesinnung zuzuschreiben. Es ist die rege gewordene Ahnung, die dem Wissen vorausgeht.

> Dergleichen Stimmen giebt's, es ist kein Zweifel.
> Wie sich der Sonne Scheinbild in den Dunstkreis
> Malt, eh' sie kommt, so schreiten auch den großen
> Geschicken ihre Geister schon voran,
> Und in dem Heute wandelt schon das Morgen.

Wie wenig nun auch im Ganzen die Hoffnung, in der Philosophie eine vollkommene Versöhnung des Gefühls und Verstandes zu finden, durch diesen Einblick in das Innere der Schule befriedigt worden sein mag, so gehen wir doch, wie ich hoffe, aus diesen unseren Winterversammlungen mit der Zuversicht aus einander, daß die Wendung, welche die neueste Philosophie in Deutschland zu nehmen beginnt, einem blüthen- und fruchtreichen Jahre entgegen führen werde, und daß auch in dieser Rücksicht an deutschem Tiefsinn und Fleiß um so weniger verzweifelt werden dürfe, je größer die Geistesarbeit war, mit welcher der Pfad von ihm geebnet worden ist. Ist nur erst ein wahrer Mangel fühlbar geworden, hat sich die leere Stelle im Bewußtsein gezeigt, welche noch auszufüllen ist, so ist auch jener Mangel schon zur Hälfte überwunden. Sollte also jener Mangel wirklich mit einem

in der allgemeinen Lebensbewegung noch fehlenden Beharrlichen richtig vorgefühlt werden, so dürfen wir auch das endliche vollkommene Gelingen so mancher dahin zielender Bestrebungen, dieses Vorgefühl zur wissenschaftlichen Form und Giltigkeit zu erheben, Bestrebungen, ja zum Theil schon höchst ehrenwerther Leistungen hoffen, deren vorzüglichste hier näher durch die Namen ihrer Verfasser zu bezeichnen, uns nicht sowohl die Schwierigkeit der Auswahl, als vielmehr das Ziel dieser Vorträge verbietet, die wir demnach in unserem Sinne mit dem Wahlspruche beschließen:

„Und ob Alles im ewigen Wechsel kreis't,
Es beharret im Wechsel ein ruhiger Geist"

Druck von B. G. Teubner in Dresden.



